Los límites de la racionalidad ilustrada

Marx, Nietzsche, Freud

Wenceslao Galán Sánchez

PID_00155376





Índice

Introducción.......... 7

1. Presentación general. El nuevo espacio del pensamiento contemporáneo.......... 9
- 1.1. ¿Qué significan para nosotros Marx, Nietzsche y Freud? 9
- 1.2. Dificultades preliminares. Un encuentro cargado de tensiones 10
- 1.3. Una nueva forma de elaborar sentido 12
- 1.4. Lectura de Ricoeur. La crisis de la conciencia y la irrupción del sujeto contemporáneo 16
- 1.5. Lectura de Foucault. Un cambio radical en la experiencia del signo. Tres tesis sobre el sentido 18
- 1.6. Lectura de Sloterdijk. El agotamiento de la crítica 20

2. Marx.......... 22
- 2.1. ¿Dónde se encuentra la filosofía de Marx? Juventud y madurez de un proyecto inacabable 22
- 2.2. Marx, el marxismo, los marxistas. Vicisitudes de una ideología 23
  - 2.2.1. Marx y el movimiento obrero 24
  - 2.2.2. La construcción de una visión del mundo proletaria 24
  - 2.2.3. Del discurso al icono: consignas y propaganda de guerra 24
  - 2.2.4. Un fantasma ideológico: la mitología soviética 25
  - 2.2.5. Retorno a Marx 25
  - 2.2.6. ¿Qué es el marxismo académico? 26
- 2.3. Qué es el materialismo. Marx y el desplazamiento de la filosofía 26
  - 2.3.1. ¿Qué pasa con las diferencias reales? El límite de la crítica conceptual y el ejemplo de la "alienación religiosa" 27
  - 2.3.2. La racionalidad de las cosas concretas 28
  - 2.3.3. La vida social como fuente de sentido o diferenciación 28
  - 2.3.4. ¿Qué es el idealismo? 28
  - 2.3.5. Desplazar el lugar de la crítica: del acto de conciencia al proceso material 29
  - 2.3.6. ¿Qué es el materialismo? Perspectivas del nuevo discurso 30
- 2.4. Constitución material del sentido e historia de la sociedad. Una consideración filosófica 31

2.4.1. Acontecimiento material y finitud del sentido: historia y sujeto ... 31
2.4.2. Ni determinismo ni autoconstitución: la sociedad se encuentra consigo misma ... 32
2.4.3. ¿Qué pasa con las "leyes del materialismo histórico"? .. 33
2.4.4. Constitución del sentido y guerra civil. El lugar de lo político ... 33
2.4.5. Un materialismo aleatorio: concepto y azar ... 34
2.5. La ideología como capitalismo del sentido. Trabajo, capital y discurso ... 34
2.5.1. El sujeto tiene siempre una percepción desfigurada de sí mismo. Conciencia e inversión ... 35
2.5.2. La dimensión social de la inversión ... 35
2.5.3. La sociedad moderna y su síntoma: el trabajo asalariado ... 36
2.5.4. La valorización del capital como origen y límite del mundo. El lugar del trabajo ... 37
2.5.5. La ideología como capitalismo del sentido. La guerra invisible del discurso ... 38
2.5.6. Epílogo. La crítica de la ideología como interpretación de las producciones culturales ... 39
2.6. ¿Quién es el Otro? Filosofía y proletariado ... 40
2.6.1. El lugar espectral de los trabajadores ... 40
2.6.2. La experiencia del sujeto proletario: no ser nada y serlo todo ... 41
2.6.3. El desplazamiento de la filosofía: de la universidad a la fábrica ... 42
2.7. Discurso y revolución. La praxis como elaboración de sentido ... 43
2.7.1. Verdad y declaración de guerra ... 44
2.7.2. Crítica y pragmática: ¿es verdad la lucha de clases? ... 45
2.7.3. El Otro espacio del sentido. La praxis y el final de la filosofía ... 45
2.7.4. Epílogo. Sobre *El Manifiesto Comunista* ... 46

3. Nietzsche ... 48
3.1. Encontrarse con Nietzsche ... 48
3.1.1. Pensar cómo ocurre el pensamiento. Nietzsche y la escena de la filosofía ... 48
3.1.2. Fuerza y expresión. Producción de pensamiento y tipología de filósofos ... 50
3.1.3. ¿Qué significa leer a Nietzsche? Institución y tipo de lector ... 51
3.1.4. El valor de la expresión. Un criterio para distinguir entre los intérpretes de Nietzsche ... 53
3.2. Grecia y la verdad ... 54

3.2.1. Apolo y Dionisos. La tragedia griega como experiencia del límite 54
3.2.2. Nietzsche y Heráclito: un caudal simbólico común 56
3.2.3. Nietzsche y la cultura clásica. Cambio de paradigma en la compresión de Grecia 57
3.3. La experiencia dionisíaca 57
3.3.1. ¿Qué es el devenir? Ser y acontecimiento 57
3.3.2. La realidad como arte: lógica del juego 58
3.3.3. Nietzsche y la estética romántica 59
3.4. La prueba de la vida 60
3.4.1. Afirmar el devenir o juzgar la vida. Fuerza y debilidad 60
3.4.2. Schopenhauer y el pesimismo de la voluntad. El nihilismo 61
3.4.3. Vida y sentido; muerte y realidad. Aproximación al eterno retorno 62
3.5. Sentido y valor. El sentido de los discursos y el lugar de la crítica 64
3.5.1. Un caso ejemplar: el juicio moral como sublimación de la debilidad 64
3.5.2. Discurso y fuerza. Fuerzas activas y reactivas 64
3.5.3. Discurso y voluntad de poder, afirmativa y negativa 66
3.5.4. ¿Es la voluntad de poder la ontología de Nietzsche? 67
3.6. Crítica del discurso filosófico y científico 68
3.6.1. Occidente y el nihilismo. La cultura como dominio de una voluntad de poder negativa 69
3.6.2. Sócrates. Razón, cuerpo y palabra en el tránsito cultural de Europa 69
3.6.3. Platón, contra la realidad. La ficción metafísica 71
3.6.4. Descartes y la conciencia. El discurso científico moderno 71
3.7. Crítica del discurso moral y político 72
3.7.1. Moral de señores y moral de esclavos. Bueno, malo, malvado 72
3.7.2. Cristianismo, humanismo y modernidad 73
3.7.3. El discurso de la culpabilidad 73
3.8. La muerte de Dios y el superhombre 74
3.8.1. Más allá de la crítica. Sobre el "mensaje" de Nietzsche 74
3.8.2. El "último hombre". El nihilismo sin fin de la cultura contemporánea 75
3.8.3. "Dios ha muerto". Dios, la nada y las metamorfosis del superhombre 75
3.8.4. ¿Qué es un problema? Reabrir la experiencia del sentido 76
3.8.5. Tiempo y acontecimiento. Pensar el eterno retorno 77

4. Freud 78
4.1. Freud y la filosofía 78
4.1.1. El psicoanálisis y la frontera filosófica 78
4.1.2. Perspectiva actual. Freud y la crítica de la cultura 80
4.2. ¿Qué es el psicoanálisis? Síntoma y discurso 81
4.3. La formación del sujeto 82
4.3.1. El complejo de Edipo y la construcción del deseo 82
4.3.2. Personalidad y conflicto 83
4.4. La estructura del sujeto y el origen del síntoma 84
4.4.1. Instancias, dinamismo y economía de la subjetividad 84
4.4.2. Las pulsiones y su curso. Origen y economía del síntoma 85
4.5. Entre el amor y la muerte 86
4.6. El malestar en la cultura. Psicoanálisis y crítica 86
4.6.1. ¿Con qué energía se mueve la sociedad? 87
4.6.2. Mecanismos de compensación y retorno de lo reprimido 87

Bibliografía 89

Anexos 92

Introducción

El pensamiento contemporáneo se inicia con la irrupción de una nueva forma de discurso, que altera esencialmente todo el edificio de la cultura occidental, esto es, los límites con los que hasta ahora se había definido la filosofía, la ciencia, la política, etc. Estamos, pues, ante un modo inédito de manejarse con la realidad, ante un espacio radicalmente nuevo de elaboración de sentido. Corresponde a Marx, Nietzsche y Freud haber construido no sin dificultades y tensiones enormes, acaso sin resolver aún, ese lugar diferente, en el que se inscribe ya de una manera u otra todo el pensamiento posterior.

El objetivo de nuestro capítulo es precisamente explorar ese lugar. No se trata por tanto de exponer las tesis y doctrinas que habitualmente se atribuyen a dichos autores, sino de volver a pensar, aquí y ahora, los problemas y tensiones a los que dan curso.

A este respecto, el lector más informado no encontrará tal vez los términos y referencias que caben esperar de un capítulo como éste. A cambio será invitado, desde la primera página, a reflexionar de modo elemental pero riguroso sobre el desplazamiento que provocan Marx, Nietzsche y Freud, y cuyos efectos en nuestro mundo resultan insoslayables.

La primera parte ofrece una extensa presentación general, que pretende no solo recuperar el contacto con los autores (ofuscado con frecuencia bajo múltiples prejuicios) sino suscitar algunos de los motivos que comparten ese nuevo espacio discursivo: la redefinición de la crítica, su valor político, su genuina dimensión pragmática, etc. La presentación concluye con tres lecturas que, lejos de cualquier propuesta canónica, se limitan a sugerir ejemplarmente la magnitud y diversidad de los temas en cuestión.

A continuación, y con un criterio cronológico, viene el capítulo dedicado a Marx. En él hemos asumido específicamente la necesidad de desbrozar el acceso a su discurso, recuperando la vigencia, el vigor y la originalidad de los problemas que maneja. Se trata, insistimos, no de exponer una doctrina sino de pensar otra vez qué ocurre en el núcleo vital de su pensamiento.

Ese mismo deseo, debidamente adaptado, anima la exposición de Nietzsche, particularmente atenta al modo en que el filósofo elabora el acontecimiento mismo de pensar. Solo a partir de ese centro primordial, de ese trabajo de elaboración sobre la experiencia del pensamiento, se abre el amplísimo registro de cuestiones que atraviesan su obra.

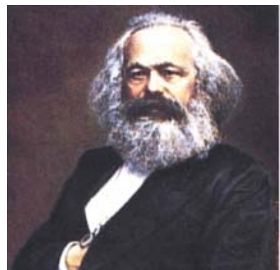
Por último, y tras sugerir la riqueza y singularidad del psicoanálisis con relación a la filosofía, con cuyas trayectorias se cruza una y otra vez, el capítulo de Freud asume sin embargo la necesidad de ofrecer una perspectiva general sobre la teoría psicoanalítica, reducida con frecuencia a aspectos parciales y sesgados.

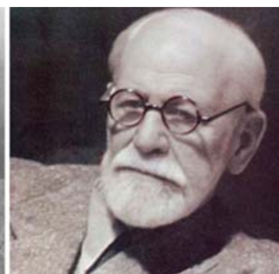
Del conjunto cabe esperar no tanto que sepamos más sobre la obra de estos tres autores, cuanto que nos dispongamos a recorrer, con ella y desde ella, el incalculable territorio del pensamiento contemporáneo. Esa es la *terra incognita* que nos aguarda.

1. Presentación general. El nuevo espacio del pensamiento contemporáneo

1.1. ¿Qué significan para nosotros Marx, Nietzsche y Freud?

Lo primero que podemos preguntarnos es qué interés tiene hoy acercarnos a Marx, Nietzsche y Freud. ¿No se trata de tres nombres pasados de moda? ¿No ha demostrado la realidad que sus teorías estaban equivocadas? ¿Qué motivo nos llevaría hasta ellos, además del respeto o la curiosidad que sentimos por cualquier autor? Parece una demanda justa, así que empezaremos ocupándonos de ella.





A la izquierda Karl Marx (1818-1883), en el centro Friedrich Nietzsche (1844-1900) y a la derecha Sigmund Freud (1856 -1939)

Lo que hacen Marx, Nietzsche y Freud es construir una nueva forma de discurso, un espacio de elaboración de sentido que reúne en el mismo acto teoría y práctica, cuerpo y palabra, pensamiento y acción. No se trata ya de "conocer" la realidad, sino de hacerlo de tal modo que ese conocimiento intervenga y libere nuestras relaciones con el mundo. Comprender no es "representarse" las cosas sino **manejarse en concreto** –no solo conceptualmente– con los límites que determinan nuestra vida social, moral o psíquica. Y eso implica la capacidad de ir más allá, de abrir posibilidades de vida –individual o común– sustraídas a aquella limitación.

Esta perspectiva emancipadora ha marcado durante generaciones el encuentro con Marx, Nietzsche y Freud. Pero a nosotros ya no nos vale. Su horizonte ha desaparecido, ya no está ahí como una posibilidad real. A este respecto, aun si leemos a Marx, Nietzsche y Freud, no logramos sostener la tensión esencial de su discurso, el vínculo entre elaboración de conceptos, por un lado, y prácticas de vida liberadoras, por otro.

Ahora bien, precisamente esa dificultad, esa imposibilidad nuestra para relacionar el pensamiento y la intervención en el mundo –política, cultural, terapéutica– define nuestra experiencia filosófica, nuestro problema genuino. ¿Por qué no podemos reunir ambas instancias? ¿Qué nos impide elaborar ese vínculo? ¿Por qué, aun dejando al descubierto sus límites, la realidad se nos

muestra tan inmanejable? Tal es nuestra situación: el pensamiento ha perdido su fuerza crítica, su capacidad para abrir posibilidades de mundo inéditas; en consecuencia, la práctica se ha reducido a la mera gestión de lo que hay.

Nuestro desafío es dar curso a ese problema, asumir esa experiencia, elaborar la separación entre lo que podemos pensar y lo que podemos vivir. Y, por sorprendente que suene, un modo fértil y productivo de encarar ese reto es justo volver sobre Marx, Nietzsche y Freud. Ahí se encuentran claves y referencias que aclaran en parte nuestros atolladeros.

Claro que ya no serán el Marx, Nietzsche y Freud leídos durante generaciones por las distintas escuelas y corrientes emancipadoras. Serán *nuestro* Marx, *nuestro* Nietzsche, *nuestro* Freud, esto es, los que se derivan de nuestra imposibilidad para seguir siendo marxistas, nietzscheanos o freudianos, y de nuestra disposición para experimentar qué significa semejante límite.

1.2. Dificultades preliminares. Un encuentro cargado de tensiones

El contacto con Marx, Nietzsche y Freud está particularmente sometido a condicionamientos muy fuertes, que distorsionan nuestra relación inicial con su obra. Ya de entrada agruparlos en una misma clase resulta, como todos, un cliché cómodo pero equívoco. Más que a un criterio discutido obedece a la inercia o la fortuna de ciertos títulos –"maestros de la sospecha", por ejemplo– que, si bien estimulan una visión de conjunto, pueden confundir sobre el lugar propio de cada autor. Así pues, conviene que en primer lugar reparemos y discutamos sobre alguno de esos condicionamientos.

a) Iconos

Ante todo estamos ante tres iconos de la cultura contemporánea. Los nombres de Marx, Nietzsche y Freud son marcas que todo el mundo reconoce, signos que cruzan nuestro espacio cultural en todos sus niveles (una discusión entre amigos, el cartel de una convocatoria, cierta polémica en los periódicos) y con los que identificamos la posición y el valor de discursos muy distintos. Como en todos los iconos, se trata de una identificación emocional, cargada de connotaciones imaginarias, pero ajena al registro propio del pensamiento.



Representación humorística de Freud

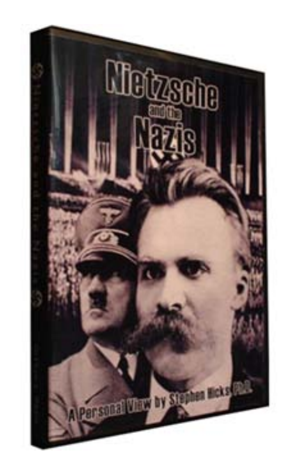
b) Tópicos

Por lo mismo, antes de conocerlos uno ya se ha hecho una idea, ya tiene una opinión formada sobre nuestros autores. No es que la comprensión arranque en este caso de un prejuicio (algo inevitable en toda interpretación, como enseña la hermenéutica) sino de que el prejuicio sustituye y bloquea la comprensión. Uno ya sabe que Marx quiere la revolución, Nietzsche anuncia la muerte de Dios y Freud lo determina todo por la sexualidad. Y con eso, listo para sen-

tencia. Una sentencia grosera pero efectiva, que ahoga el juicio y la lectura, y que impide así el encuentro con obras de una riqueza y una complejidad enormes.

c) Mitos

El asunto llega a degradarse a los términos de una relación mitómana. Y es que hay, en efecto, cierta y penosa mitomanía respecto a Marx, Nietzsche y Freud, no solo entre sus partidarios sino también –o más aún– en sus detractores. Basta con aducir la carta donde Marx difama sin escrúpulos a un enemigo, el fragmento en el que Nietzsche alaba el instinto de la raza aria o la cita donde Freud tergiversa las declaraciones de una paciente, para desacreditar así todo su discurso, como si esas pruebas de la condición humana fuesen, en efecto, estigmas que el crítico mitómano no puede soportar.



Nietzsche and the Nazis, de Stephen Hicks

d) Mapas

Por lo demás, este tipo de recurso (dónde, cómo, qué han dicho literalmente Marx, Nietzsche y Freud) acaba mostrándose estéril. No estamos ante un corpus doctrinario o sistemático sino entre discursos en construcción permanente, que se desplazan y corrigen una y otra vez, trazando sobre la marcha el mapa de un territorio que nunca terminan de recorrer. El discurso avanza entre una masa vertiginosa de borradores, cartas y manuscritos, en fin, de los que solo una parte –a veces la menor– ve la luz en vida de sus autores. Ordenar esa producción, juzgar el valor de los textos que Marx no quiso o no pudo publicar, de los fragmentos y proyectos que Nietzsche dejó solo esbozados, es una decisión comprometida pero ineludible a la hora de juzgar su pensamiento. Aun en el caso de Freud, el más regular editando, las inflexiones de su discurso son tan controvertidas que nos ponen de hecho en la misma situación.


Che Guevara y Marx

e) Ortodoxias

Esta situación provoca un auténtico "conflicto de las interpretaciones", problema del que nuestros filósofos son, además de inductores, también las primeras "víctimas". La lucha por establecer la interpretación válida o el canon de referencia genera no solo tensiones inauditas aun en el ámbito académico sino una auténtica guerra de ortodoxias y heterodoxias, de poderes y disidencias, cuyos efectos reales –sobre todo en el caso de Marx– sobrecogen. Y es que lo que está en juego no son ya los límites textuales del discurso. Aplicar aquí un criterio filológico es tan lícito como ambiguo. Pues el asunto es cómo proseguir *eso* que Marx, Nietzsche y Freud pusieron en marcha, de qué modo asumir su proyecto.

Volver a los autores es cuestionarse de nuevo el sentido de la praxis revolucionaria, la crítica de los valores o el psicoanálisis. Y ahí es donde surge el fenómeno de la ortodoxia, de un poder que transforma los discursos en doctrinas, patrimonios de los que se apropia nombrándose su heredero y con los que negocia –a veces a vida o muerte, literalmente– su propio capital político, simbólico o directamente profesional.



Edición original de *El capital*, de Marx

f) Resistencias

Una última observación. Marx, Nietzsche y Freud no solo son objeto de prejuicios, mitomanías, conflictos hermenéuticos, guerras políticas, etc.; provocan también un fenómeno de resistencia, en su acepción cabal. Los tres abren sendos espacios que nuestra condición de sujetos –sociales, morales, psíquicos– no nos permite atravesar, o no sin angustia. No estamos ante meras "teorías" sino ante verdades que afectan de manera inmediata los límites silenciados de nuestra vida social, de nuestra moralidad, de nuestro psiquismo. El discurso transgrede ese silencio, deja "tocada" la estabilidad del sujeto, que reacciona proyectando en los autores los miedos y ansiedades que le despierta esa experiencia. Los tres nos advierten sobre los efectos de esa proyección. Lo hace Marx en el prólogo de *El capital*, Nietzsche a lo largo de su *Ecce Homo*, o Freud en *Sobre una dificultad en psicoanálisis*. No es fácil dominar –ya no digamos vencer– esa resistencia. Se trata, una vez más, de manejarla con la mayor lucidez posible.

1.3. Una nueva forma de elaborar sentido

Marx, Nietzsche y Freud dan forma, cada cual a su modo, a una actividad inédita, a un tipo de discurso desconocido hasta entonces. Abren una manera radicalmente nueva de elaborar sentido; y ése es su primer atributo: pensar de otro modo, hacer otra cosa.

A continuación presentamos uno de los ejes centrales y comunes de ese desplazamiento. Lo hacemos con amplitud, ofreciendo ejemplos y motivos que permitan captar ya el horizonte filosófico de cada autor.

a) El discurso del conocimiento

Hay un discurso que trata de conocer las cosas, de saber lo que son, de mostrar en qué consisten. Es el discurso del conocimiento, en el sentido más amplio de la palabra. No nos referimos solo a una actividad académica, a un discurso institucional y restringido como el de la ciencia moderna (con sus métodos, especialidades, etc.). Simplemente cuando alguien se pregunta qué le pasa, cuando razona sobre el mundo, cuando intenta comprender la realidad o determinar un suceso, está manejando ese discurso. Quiere conocer.

Por definición el discurso del conocimiento es crítico. Y eso significa que sus juicios deben someterse a examen para ver si las cosas son o no como afirma. No basta con que lo diga, o con que persuada a muchos. Además de eso tiene que ser verdad. Si no, no es conocimiento.

Así pues, en el discurso del conocimiento hay una exigencia interna de verdad; uno tiene que mostrar que las cosas son como él las sabe. Conocer algo no es un hecho: es un derecho que debe hacerse valer ante el tribunal de la crítica, ineludiblemente.

Ahora bien, puede ocurrir que se juzgue también un conocimiento porque parezca malo, o desagradable, o amenazante. Tal vez sea verdad lo que dice pero asumimos que por encima de la verdad hay otros valores. En ese caso la crítica no pretende ser válida, no aspira a conocer la verdad, sino que apela y se ejerce desde otro tribunal: político, estético, moral, etc.

b) Expresar el sentido del discurso

Pues bien, tanto Marx como Nietzsche y Freud desplazan –repetimos, cada uno a su modo– esa relación con el conocimiento. No se trata de juzgar la verdad del discurso, de criticar su validez; pero tampoco de rechazarlo por razones morales o intereses. El asunto es **expresar su sentido**, la lógica implícita por la cual se constituye y afirma lo que dice. Pongamos algunos ejemplos:

Ejemplos

- Cuando el psicoanalista escucha al sujeto comunicar el relato sobre sí mismo, sus tensiones, dificultades, etc., no pone en duda su objetividad ni la evalúa moralmente. Ahora bien, percibe en el discurso algunas marcas –interrupciones, angustias, lapsus– que indican que en su mensaje hay algo más que lo que el sujeto se esfuerza en contener y narrar; un exceso de sentido que presiona y sobrecarga la comunicación.

- Asimismo, cuando Marx escucha –en boca de Stuart Mill, por ejemplo, o de cualquier manual de economía– que el trabajo asalariado es una relación acordada libremente entre el sujeto y la empresa, no lo considera una mentira o una aberración. Solo que la manera de suscribirlo (el asentimiento del empresario, el silencio de los trabajadores) señala que en ese juicio y en esa relación hay algo más que lo que se dice, algo que "pasa" –ocurre y circula– entre los que hablan y los que callan, y que excede la racionalidad del contrato, la sociedad civil o la acción entre sujetos.

- Por último, cuando Nietzsche considera discursos como el de la igualdad universal no cuestiona en qué medida es verdad que los hombres son o no son iguales, ni reacciona alarmado por la abolición de sus privilegios estamentales. No obstante advierte en esa tesis un indicio distinto, una voluntad de otro signo, otro tipo de fuerza que los que aparecen en primera instancia. Quien busca la igualdad de todos quiere algo sobre los demás. Es a ese exceso, a ese plus de sentido, al que dirige su crítica.



La realidad y el sentido subyacentes

En los tres casos el discurso del saber no se critica, insistimos, ni por su posible validez ni por su condición moral. Más bien se lo interpreta como un síntoma, la huella de algo que se expresa en él pero de forma implícita, desajustada, excedente (podemos pensar en los síntomas de un trastorno). A ese respecto, la actitud de la crítica es, por usar un término ya convencional, de "sospecha".

c) El discurso como conflicto: dominio y liberación

¿Síntomas de qué? De una tensión, de un conflicto. Comprendemos así que la mente, la sociedad o la vida son un territorio en guerra, un campo de batalla. Lo que hacen los discursos del saber –en nuestro ejemplo: el del yo, el de la economía liberal, el del humanismo– es silenciar o denegar ese conflicto para así "representarse objetivamente" las cosas, para conocer de manera "neutral y positiva" qué son la mente, la sociedad o la vida. Se trata, pues, de discursos de dominación, que contienen el conflicto borrándolo, reprimiéndolo, impidiendo que se exprese como tal. Las marcas que los desajustan se nos revelan entonces como *resistencias* frente a esa dominación, como huellas de un combate que no consigue apaciguarse. Volvamos a los ejemplos:

Ejemplos

- La mente humana (Freud) es un arreglo siempre fallido, una negociación permanente entre las pulsiones que empujan al sujeto y la percepción de la realidad, esto es, la de las constricciones y exigencias que conforman el deseo. El relato que construimos sobre nosotros mismos (qué somos, qué deseamos, qué aceptamos) es una forma más o menos consistente de dominar esa tensión en beneficio de dichos límites.

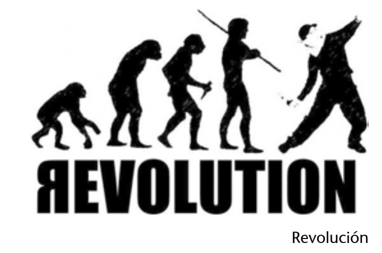
- También la sociedad (Marx) soporta una guerra civil. Por un lado depende del trabajo de millones de vidas obligadas a trabajar, es decir, a vender su fuerza productiva a quienes, por otro, dispongan de capital y condiciones para explotar esa fuerza. El discurso del mercado laboral, la sociedad civil, etc., permite "pacificar" ese conflicto en beneficio del sistema social.

- Vivir (Nietzsche) es tomar parte en la lucha de la vida. Los fuertes –los "guerreros"– encarnan los valores que provocan e intensifican la guerra, que aumentan la tensión de vivir: la diferencia en vez de la igualdad, la creación por encima de la ley. Por el contrario, valores como la igualdad, la verdad o la validez universales son el recurso de los débiles para neutralizar la actividad de aquella fuerza, es decir, para dominar a su favor –para anular, en suma– la lucha de la vida.

d) Crítica y práctica: la dimensión pragmática

Expresar el sentido de un discurso no supone construir a su vez un nuevo discurso de conocimiento, reclamar para sí la validez que se niega a los demás. El espacio de sentido abierto por la crítica no es el de una verdad que se sabe, se enseña, se discute. A este respecto, las objeciones comunes y reiteradas sobre una inconsistencia interna de los tres pensadores resultan precipitadas. Ni lo inconsciente (Freud), ni la lucha de clases (Marx), ni la voluntad de poder (Nietzsche) constituyen objetos que nos podamos "representar", relaciones que podamos definir y cerrar en los límites de un concepto o una teoría. Están ahí y entran en juego solo mediante una práctica efectiva de liberación –psíquica,

social, vital– que imprime al conocimiento un nuevo régimen. Esa dimensión pragmática desquicia la exigencia de validez y bloquea su dominio sobre el discurso. Es el núcleo –la "cruz"– de la nueva producción de sentido. Volvamos por última vez a los ejemplos:



Revolución

Ejemplos

- Expresar a través de un psicoanálisis los conflictos sobre cuya represión construimos el relato de nuestro yo no significa "tomar conciencia" de ellos, "representárnoslos", sino cambiar realmente nuestro edificio psíquico. El psicoanálisis no constituye un juicio, un modo más profundo o válido de conocer la subjetividad. Es ante todo un trabajo, con una descarga enorme de emociones, de energía que se desliga, etc. Esa elaboración hace llorar, da miedo, agota, libera, y solo en esa medida, en ese registro material, el discurso resulta verdadero. Su teoría del sujeto no se hace valer por sí misma. Es una clarificación –metapsicológica, si se quiere– de lo que ocurre con el sentido en aquel espacio de trabajo.

- Igualmente, afirmar que la "neutralidad científica" exhibida por una teoría económica expresa ya una posición de poder social, de interés de clase dominante, no significa proponer –neutralmente– una nueva teoría, replicar a una tesis epistemológica con otra. Es manejar el conocimiento como una práctica de emancipación real, esto es, asumir el interés de quienes, por hallarse sometidos a la condición social de asalariados, no les interesa "representarse" el mundo sino transformarlo, liberarse de su condición, según la célebre tesis de Marx. Sólo desde ahí opera su sentido la crítica contra la neutralidad científica.

- Por último, cuando Nietzsche investiga el origen de los valores morales no lo hace llevado por una voluntad de verdad, no pretende "demostrar" ningún juicio ni ganarse el reconocimiento de la comunidad científica o filosófica. Ese no es el valor en juego. Por el contrario, se trata de alcanzar el saber por medio de un discurso que esté él mismo moralmente emancipado, no sometido a las exigencias de reconocimiento, validez, etc. El conocimiento de la moral –la genealogía– se inscribe así en una práctica (de escritura, de corporeidad) cuyos recursos expresivos determinan el sentido a la vez que lo liberan, lo multiplican, lo pluralizan, abriendo posibilidades de relación por encima de cualquier límite. Un discurso, pues, no solo amoral sino abismal, fuerte, polémico. Y ése sí que es su valor.

e) Sentido y resistencia

Como vemos, Marx, Nietzsche y Freud ponen en marcha una nueva forma de discurso, una producción de sentido radicalmente nueva. Su régimen, lleno de equívocos y dificultades, ha sido discutido y malinterpretado desde su misma aparición y a lo largo del siglo XX. Tal vez ha sido la discusión de nuestra época...

> En un gesto que cierra la historia de la filosofía, los tres desplazan el vínculo entre ser y sentido. Expresar la realidad no significa ya saber qué son las cosas y por qué, no implica adecuar nuestros conceptos a la forma del mundo, sino entrar en guerra contra la instancia que asegura que el mundo o la vida tengan una forma. La crítica aparece así como la acción discursiva de la resistencia. Y eso significa: en el conflicto de la mente, la introspección terapéutica; en la lucha de la sociedad, la praxis revolucionaria; en el combate de la vida, la transvaloración de los valores.

1.4. Lectura de Ricoeur. La crisis de la conciencia y la irrupción del sujeto contemporáneo

P. Ricoeur es tal vez el principal responsable de reunir en una sola categoría las obras de Marx, Nietzsche y Freud, como fundadores de un nuevo concepto de interpretación, de una nueva hermenéutica. Para ello acuña un término muy difundido en las exposiciones de filosofía contemporánea: **maestros de la sospecha**. La expresión alude al procedimiento común con el que los tres autores critican los discursos de la cultura –filosóficos, científicos, políticos, etc.– y que consiste en "sospechar" que su verdadero sentido se encuentra en ellos implícito o inconsciente. Lo indican en la medida en que lo reprimen.



Paul Ricoeur

Paul Ricoeur

Pau Ricoeur (1913-2005) fue un filósofo y antropólogo francés conocido por su intento de combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica.

Un lugar de referencia para esa lectura es *El conflicto de las interpretaciones*, texto que reúne diversos trabajos del autor, incluido un artículo de gran proyección en las controversias sobre lenguaje y estructuralismo: "La estructura, la palabra, el acontecimiento".

Sin embargo lo que nos interesa ahora son los capítulos de la segunda parte, titulada "Hermenéutica y psicoanálisis". Tomando como referencia a Freud, el discurso se extiende explícitamente a Marx y Nietzsche, en un intento por unificar, repetimos, la perspectiva crítica de los tres pensadores. Del conjunto de cuestiones –muy numerosas– tratadas por Ricoeur exponemos a continuación las posiciones de más resonancia en el debate filosófico y cultural contemporáneo.

a) Un descubrimiento catastrófico: la conciencia se engaña a sí misma

Para todo el pensamiento moderno (y a partir de Husserl, para una gran corriente de la filosofía contemporánea) la conciencia es la fuente de todo conocimiento objetivo, de toda significación válida. Como estableció Descartes en su *cogito ergo sum*, la conciencia que el yo tiene de sí mismo constituye una evidencia, un juicio incuestionable (pienso, soy) y ofrece la garantía de que toda representación obtenida mediante una elaboración consciente (tres más dos son cinco) resulta igualmente cierta y válida.

> La catástrofe ocurre al descubrirse que la certeza de una representación no garantiza su verdad, o sea que en el discurso de la conciencia hay necesariamente algo falso.

En efecto, Marx, Nietzsche y Freud descubren una paradoja terrible: la **conciencia elabora** –reflexiona, se representa– **un sentido que no puede ver**, una significación que no advierte y que por tanto deforma imperceptiblemente to-

do su discurso. Pero entonces, ¿cómo lo sabemos? ¿Desde dónde podemos advertirlo? Sospechamos que está ahí por sus efectos de sentido, esto es, porque en el sentido expresado por la conciencia entrevemos siempre una distorsión.

b) ¿Por qué todo discurso contiene un síntoma?

En los procesos de pensamiento, de determinación consciente de las cosas, hay siempre un coste, un esfuerzo del sujeto por formarse una representación adecuada de la realidad. El sentido no es algo obvio; requiere un trabajo de elaboración, y eso es lo que le da fuerza. Pero la energía de ese trabajo –y esto es algo que Descartes no advierte– no proviene solo de la conciencia. El pensamiento o la reflexión son una respuesta, una actividad provocada por la señal de algo irrepresentable, extraño al sentido, ajeno a la conciencia. La reflexión acoge y elabora esa energía inconsciente dándole un límite, una significación.

Así pues, la conciencia soporta en su propio campo el efecto de una tensión heterogénea, la presión de una instancia exterior a ella (social, vital, pulsional) que debe distribuir y descargar a través de sus representaciones. Y ahí se produce el desajuste: la diferencia entre la instancia consciente y la inconsciente es irreducible. Siempre queda en la conciencia un resto, un residuo de inconsciencia, de sinsentido, que la conciencia cierra necesariamente en falso. Por principio toda representación descansa –se envuelve, se contiene– sobre un límite fallido, un signo disfuncional o excesivo, un punto de sutura sobrecargado de sentido. Una deformación, en fin, que la conciencia no puede ver pero a través de la cual su discurso queda expuesto, abierto al exterior, de modo que se vuelve posible analizarlo o criticarlo desde fuera. Esa marca es el síntoma.

La "astucia" del inconsciente es esconderse en ese signo, lograr que bajo su sentido manifiesto –el que maneja la conciencia– quede latente y activa su verdadera carga. Mientras la conciencia se engaña a sí misma el síntoma sigue operando: los obreros acudiendo "libremente" al trabajo, los cristianos proclamando su amor al prójimo y la mente, en fin, luchando contra sus fantasmas.

c) Lo inconsciente solo tiene sentido para el Otro

Si la conciencia no puede ver la distorsión de su propio discurso, el síntoma o la "falsedad" sobre la que descansan sus representaciones, entonces hay que preguntarse quién y desde dónde puede advertirlo. Solo hay una respuesta: lo inconsciente es significativo nada más que para otro, para el **Otro**. Solo ese Otro puede escuchar la tensión que deforma el sentido de mis palabras y actos. La hermenéutica solo es posible desde el lugar del Otro: únicamente ahí puede abrirse su juego. Por eso podemos afirmar que, a este respecto, la crítica abierta por Marx, Nietzsche y Freud es "el Otro" del discurso moderno o cartesiano, tal como, según veremos, el proletariado es el Otro de la sociedad capitalista, Zaratustra el Otro del humanismo o el analista, en suma, el Otro del yo. La crítica no se ejerce desde la distancia objetiva propia de la ciencia o, en general, la

teoría. Se pone en ese lugar al que se dirigen inconscientemente las distorsiones del sentido, justo para que se haga cargo de ellas. Asumir por primera vez esa posición marca el cambio de época que provocan Marx, Nietzsche y Freud.

d) El horizonte de la crítica: una forma distinta de ser sí mismo

Pero "para astuto, astuto y medio". Marx, Nietzsche y Freud consiguen identificar e interpretar la verdadera naturaleza del síntoma. Y eso es la hermenéutica. Un método consciente que permite descifrar el código invisible con el que la instancia inconsciente (social, vital, psíquica) distorsiona por principio el discurso reflexivo. Un trabajo de desciframiento, en fin, que coincide con el de ese cifrado, y que así puede replicar a sus argucias, a sus recursos ideológicos, genealógicos o psicopatológicos. La crítica reconoce la falla, el suelo falso del discurso; vuelve patente la sutura, la abre, y de ese modo se libera de la "evidencia" de la representación.

Pero si la conciencia, como es el caso, se deja ilustrar por la crítica, si puede entrar en diálogo con el Otro, es porque ambos comparten de algún modo un territorio común, un espacio dislocado, desquiciado por la presencia del Otro, y que es el verdadero campo del sentido, la región por donde se desliza el discurso. Ese territorio es el sujeto. La subjetividad moderna asume así, a través de Marx, Nietzsche y Freud, la irrupción de un nuevo horizonte cultural, el desafío de un nuevo "Cogito": una reflexión sobre sí misma abierta desde el lugar irreducible del Otro. Tal es, para Ricoeur, el genuino problema de la filosofía contemporánea.

1.5. Lectura de Foucault. Un cambio radical en la experiencia del signo. Tres tesis sobre el sentido

Marx, Nietzsche, Freud es un opúsculo que recoge la intervención de M. Foucault en el Coloquio Internacional de Regamount celebrado en 1964 sobre el tema Nietzsche. El texto elabora las líneas de una nueva relación con los tres autores, en la que reconocemos motivos centrales, ya no del pensamiento posestructuralista sino del debate cultural contemporáneo.


Michael Foucault

Michael Foucault

Michael Foucault (1926-1984) fue un filósofo francés, catedrático de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France (1970-1984).

De entrada Foucault considera que todas las culturas incluyen un sistema propio de interpretación, una hermenéutica. En el caso de la cultura contemporánea esas técnicas de interpretación han sido elaboradas por Marx, Nietzsche y Freud. Ahora bien, no se trata tanto de que interpreten objetos diferentes, fenómenos nuevos, como de que provoquen un cambio en la naturaleza misma del signo y, por tanto, en la experiencia contemporánea del sentido. A partir de ahí el autor sugiere, como hemos dicho, las líneas generales de esa transformación cultural.

Sobra decir que la importancia de todo este asunto es extrema. Estamos ante cuestiones que sacuden un sentido común –una lógica del sentido– asumida durante siglos por la cultura. Por eso deben pensarse y madurarse con calma. A este respecto reaparecen una y otra vez, como veremos, en todas las corrientes y autores del siglo XX, siempre bajo nuevos aspectos.

Dicho esto, destacaremos del texto de Foucault las tres tesis que acaso permitan sugerir la magnitud del desplazamiento:

a) El sentido no tienen interior (la interpretación se mueve en la superficie)

Ante todo, Marx Nietzsche y Freud modifican la dimensión espacial de los signos. No hay interioridad, se abandona la distinción dentro/fuera. La interpretación no extrae un sentido interior, los signos no provienen de un núcleo hermético que debamos desentrañar. Interpretar, profundizar en el significado de algo, consiste más bien en disipar una bruma, aclarar una espesura, provocar un desplome que restituya la superficie del sentido. Lo que descubre el intérprete es que los signos no son más que pliegues de superficie. Los "misterios" de la mercancía y el dinero se revelan finalmente en Marx como una banalidad; el lugar de lo inconsciente, lejos de pozos, abismos y otros imaginarios populares, no es otro que la intimidad completamente exterior ("extimidad", le llama Lacan) del enunciado y su cadena de significantes, etc.

b) El sentido no tiene origen (la interpretación es infinita)

El sentido no tiene origen. No hay un momento de plenitud, de inicio, de presencia inmediata de la significación, desde el cual se pueda derivar el desplazamiento de las interpretaciones. A este respecto la interpretación no tiene fin, es de suyo una tarea infinita: un sentido lleva a otro y a otro y a otro. Asumir esa tensión hacia un centro siempre desplazado, diferido, pone a la interpretación en contacto con su reverso esencial: la posibilidad de la locura, de la implosión del sentido. La ficción de un "momento inaugural" aparece entonces como un recurso para conjurar ese peligro, para cubrirlo de niebla... Tal es el verdadero trasunto, en Marx, de su crítica contra las "robinsonadas" del sujeto liberal; el de la muerte de Dios planteado por Nietzsche; el de la "escena originaria" y el análisis infinito, en fin, según lo presenta Freud.

c) El sentido no tiene referente (las interpretaciones luchan entre sí)

Si la interpretación es infinita entonces es que no hay nada que interpretar. El signo no queda referido a una materia, una superficie virgen y lisa sobre la que deba grabarse, una realidad que aparezca como mero "*interpretandum*". Remite siempre a una interpretación previa, que ya está ahí, dominando el sentido. Interpretar consiste entonces en desplazar la interpretación dominante, violentarla, subvertir su poder. La guerra del sentido se libra sobre una superficie toda ella cubierta de pliegues. El psicoanálisis no interpreta los sueños sino

el relato de los sueños realizado por el sujeto; no analiza "hechos traumáticos" sino la interpretación fantasmática –traumatizante– de unos hechos cuya existencia es a estos efectos indiferente. Como advierte Marx, interpretar las relaciones sociales es someter a crítica unas relaciones en sí mismas ideologizadas, sometidas ya y de por sí a una interpretación (justo la de que se trata de relaciones "naturales", no interpretadas). El sentido de las palabras, mantiene Nietzsche, no se da, no aparece: se impone desde una posición de dominio. Y eso vale también para estas mismas palabras de Nietzsche.

A este respecto, hermenéutica y semiología son para Foucault enemigos irreconciliables. La semiología acepta la existencia absoluta de los signos y la posibilidad de una ciencia que los tome por objeto. Para la hermenéutica solo existe la violencia interminable de interpretaciones que luchan, se subvierten y desplazan en el espacio abierto entre la locura y el puro lenguaje.

1.6. Lectura de Sloterdijk. El agotamiento de la crítica

Peter Sloterdijk es una figura destacada del pensamiento actual. Autor de un discurso de rasgos extraordinarios (originalidad, riqueza, calidad literaria) irrumpe en el campo filosófico con una obra polémica: *Crítica de la razón cínica*. Su motivo nuclear, planteado en la primera parte y retomado a lo largo del libro, es constatar el agotamiento actual del discurso crítico puesto en marcha por Marx, Nietzsche y Freud.



Peter Sloterdijk

Peter Sloterdijk

Peter Sloterdijk (1947), filósofo alemán catedrático de la Escuela de Diseño de Karlsruhe.

a) Una conciencia cínicamente lúcida

La tesis se expresa con un diagnóstico lapidario:

> "El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo universal y difuso. Ante él, la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber qué hacer y no ve dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración".
>
> Sloterdijk (2006). *Crítica de la razón cínica* (pág. 37). Madrid: Siruela.

Hemos entrado, pues, en un estado de conciencia cínicamente lúcido. No hay nada que denunciar. Nadie es ya la víctima de ningún espejismo, nadie se engaña a sí mismo con falsos ideales ni misticismos. Vivimos en el más crudo sentido de la realidad. Y sin embargo eso no ha emancipado nuestras relaciones con el mundo. Al contrario, nos ha cargado con contradicciones que debemos soportar sin exhibicionismos, anónimamente.

La razón se subleva contra lo que el sentido pragmático acepta. Nuestra conciencia insobornable de la realidad choca por eso mismo contra una frontera existencial y moral: nada de falsas alternativas; hay que sobrevivir y humillarse. A partir de 2.000 euros al mes, todo el que tiene algo que perder se las entiende a solas con su conciencia desdichada. Pues si, como dice G. Benn, "la felicidad es ser tonto y tener trabajo", la desdicha es habernos vuelto inte-

ligentes y... seguir trabajando. En ese sentido nuestro cinismo es como una falsa conciencia ilustrada, una nueva forma de conciencia infeliz, en la que la Ilustración ha trabajado con tanto éxito como en vano.

b) Al final el poder sabe más

¿Qué ha pasado con Marx, Nietzsche y Freud? ¿Dónde han quedado las expectativas de su discurso? La crítica ha acabado incorporada al saber del poder, un enemigo que se dejó instruir por ella pero para volverse más astuto, más versátil; para producir, en fin, una nueva "falsa conciencia" moderna, capaz de absorber en sí, cínicamente, el impulso de la Ilustración, y cuyas metamorfosis la crítica no ha podido seguir. No calculó bien contra qué se enfrentaba.

A este respecto el mundo se asume ya como una mezcla de caos y prisión, sobre la que no cabe ningún horizonte descriptivo, ninguna posición crítica ineludible. Nadie puede encarnar la crítica porque todo se ha vuelto problemático; y en ese sentido, todo da igual. La tensión entre el ejercicio de la crítica y la realidad se vuelve entonces inmanejable.

c) El cinismo como posibilidad

Este cinismo es el fenómeno que permite valorar el discurso promovido por Marx, Nietzsche y Freud, en la medida en que saca a la luz alguno de sus límites. Por ejemplo, el diálogo imposible entre las fuerzas de la prepotencia y un discurso supuestamente emancipador, pero volcado de hecho en "analizar estructuras" y diseccionar cadáveres, más que en atraer las vidas sometidas por ese dominio mortal; o la confusión para definir inequívocamente el sujeto político de la Ilustración; etc.

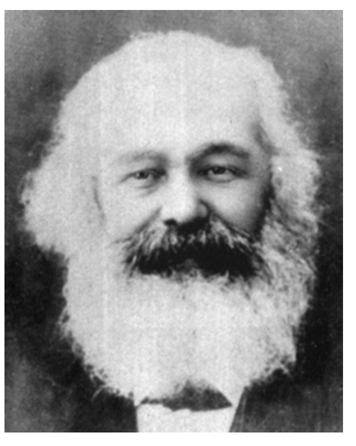
Pero no se trata de una valoración encerrada en la impotencia. Al contrario:

> "Solamente bajo el signo de una crítica del cinismo se puede trascender la oposición agotada de teoría y praxis; solo ella puede dejar atrás la escolar dialéctica de "ideal" y "realidad". Bajo el signo de una crítica de la razón cínica, la Ilustración puede renovar sus posibilidades y permanecer fiel a su proyecto más íntimo: transformar el ser a través de la conciencia".
>
> Sloterdijk (2006). *Crítica de la razón cínica* (pág. 146). Madrid: Siruela.

2. Marx

2.1. ¿Dónde se encuentra la filosofía de Marx? Juventud y madurez de un proyecto inacabable

Quien se acerca a la obra de Marx choca de entrada con una escritura desconcertante, en la que parecen sucederse todos los registros del discurso: erudición, proclamaciones, ciencia, parodia, citas, pedagogía, periodismo, abiertos a su vez sobre una pluralidad de temas, disciplinas, asuntos y lecturas. De hecho, su clasificación se dispersa a menudo entre las secciones de economía, filosofía, historia, teoría política, etc.


Karl Marx

Karl Marx

Karl Marx (1818-1883) fue un intelectual alemán de origen judío. Fue miembro fundador de la Liga de los Comunistas (1847-1850) y de la Primera Internacional (1864-1872).

La primera reacción es, pues, preguntarse dónde está la unidad de todo eso y en qué medida la filosofía ofrece un marco suficiente para contenerlo. En este sentido es imprescindible captar y pensar bien el problema que, en efecto, da unidad a ese proyecto interminable en el que se embarcó Marx.

Partimos de una experiencia decisiva: aquí ha pasado algo, algo que afecta a la constitución misma de las cosas, que altera nuestras relaciones con la vida, que trastorna, en suma, el modo de ser de la realidad. Todo el esfuerzo de Marx se dirige a comprender ese acontecimiento, a explicitar cómo y dónde se sostiene nuestro mundo; a poner de manifiesto, en fin y con sus propias palabras, la ley que rige el fenómeno de las sociedades modernas.

Desde 1857 (sobre los 40 años de edad) afirma haber descubierto ya el lugar de ese "misterio": la producción de valor, esto es, la relación moderna entre capital y trabajo. A partir de ahí y hasta el final de su vida se dedicará a fijar, por una parte, las leyes envueltas en ese proceso, las categorías –ontológicas, históricas, económicas, sociales– que lo constituyen y que determinan, repetimos, el modo de ser de las cosas, la forma de nuestras vidas. Y a establecer, por otra, los criterios que permitan exponer "adecuadamente" esa lógica fundamental, bien entendido que, tanto contra Hegel como contra "el socialismo de cátedra", la única forma adecuada de exponer la realidad es aquella que provoca su revolución efectiva. Volver a comprenderlo todo pero de modo que sea concretamente posible subvertirlo todo: ése es el principio –tan fecundo como problemático– sobre el que avanza Marx.


Manifest
Kommunistischen Partei.
London.

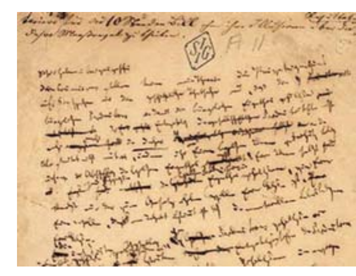
Portada de la primera edición del *Manifiesto*

Tales objetivos requieren, como vimos, de una forma de discurso radicalmente nueva, en su método, en su práctica, en su producción; forma que debe ganarse en una lucha imponente contra el sentido que domina el acontecimiento de nuestro mundo, esto es, contra las instancias política (la democracia liberal),

científica (la economía política) y filosófica (el sistema hegeliano, o sea, la historia de la filosofía), que al mismo tiempo manejan y distorsionan nuestra relación con la realidad.

Asumir con la debida madurez semejante proyecto es lo que define la filosofía de Marx. Si la filosofía significa, insistimos, poner de manifiesto el sentido de la realidad, volver patente no lo que hay sino la razón de que haya lo que hay, eso es precisamente lo que encontramos a partir de este año, bien en cuadernos de investigación (sobre todo los "*Grundrisse*" o *Líneas fundamentales de la Crítica de la Economía Política*), bien en textos de intervención (*Salario, precio y ganancia*, por ejemplo, o *Crítica al programa de Gotha*), bien, sobre todo, en esa magna presentación de su discurso que es *El capital*. Repitámoslo sin ambigüedades: la filosofía de Marx está ahí.

Ahora bien, algo así no cae del cielo. Hay que haber andado mucho para alcanzar esa madurez. Y también en ese camino hay hitos filosóficos, momentos donde se elaboran de manera singular problemas y conceptos que mantienen su propia vigencia, aun cuando su ubicación posterior modifique los términos de ese primer trabajo. Y tal es sin duda el valor de algunas obras "juveniles" elaboradas por Marx en la década anterior: *La ideología alemana*, los *Manuscritos de París* o principalmente *El manifiesto comunista*.


Manuscrito del *Manifiesto*

Se trata de obras de contenido más sencillo –no de composición: estamos con frecuencia ante manuscritos sin terminar, ordenados y publicados póstumamente–, y de acuerdo con ese criterio nos servirán también a nosotros para introducirnos en el proyecto de su autor.

2.2. Marx, el marxismo, los marxistas. Vicisitudes de una ideología

Es conocido el disgusto de Marx por el término *marxismo*, por la polémica obrera entre marxistas y antimarxistas, etc. Se da, pues, una disonancia entre el discurso elaborado por nuestro autor y el que se produce como efecto –indeseado, al menos para él– de esa elaboración. De este asunto provienen confusiones muy comunes y graves, y por eso debemos aclararlo con cierto detenimiento.

2.2.1. Marx y el movimiento obrero

En Marx no encontramos una doctrina, un cuerpo sistemático de conocimientos, sobre historia, economía política, etc. Lo que hallamos más bien es una forma nueva de relacionarse con la verdad, y que incluye el someter a una crítica también distinta –a la de Kant o Hegel, por ejemplo– los fundamentos categoriales de las teorías, el suelo ideológico sobre el que se levantan.

Ahora bien, este nuevo discurso se inscribe material y necesariamente –ya veremos por qué– en el movimiento obrero. Su lugar está ahí. La actividad política de Marx (en la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, etc.) no es un momento añadido a su producción filosófica. Sin lo uno no hay lo otro.

A este respecto tanto Marx como Engels ocupan, sobre todo hacia el final de sus vidas, una posición prominente en el desarrollo del movimiento –consultas, correspondencia, critica sobre aspectos programáticos o de organización– y en particular del partido socialdemócrata alemán, cuya prensa, debates y fuerza electoral son una referencia cada vez mayor en Europa.

2.2.2. La construcción de una visión del mundo proletaria

Es precisamente en Alemania donde más se politiza y desarrolla el reto de una esfera pública proletaria –conforme al título clásico de Negt y Kluge–, de un ámbito de ideas, discusiones y expresión articulado sobre valores e instituciones opuestos –al menos en principio– a los de la esfera liberal o burguesa, tan bien teorizada entre nosotros por Habermas. Y es ahí donde en algún momento surge el tema de una *Weltansachauung*, de una "visión total del mundo" propia de la clase obrera. Para contrarrestar el éxito que alguna de esas cosmovisiones, un tanto peregrinas, comienza a tener entre los trabajadores, Engels decide intervenir con toda su autoridad.



Fotograma de la película *Tiempos Modernos* (1936) de Charles Chaplin

Y así comienza a publicar escritos divulgativos, que exponen de forma clara y popular algunas supuestas tesis de Marx: sobre el materialismo, el progreso histórico, el socialismo científico, etc. Se trata de textos en sí mismos muy buenos, muy logrados (Engels escribe muy bien y sabe a qué juega), que alcanzan pronto una difusión enorme, con tiradas hoy en día increíbles, pero que producen, ahora sí, un efecto inevitablemente doctrinario o catequista: estas son nuestras verdades y con ellas salimos al paso de todo.

2.2.3. Del discurso al icono: consignas y propaganda de guerra

A la muerte de Engels y con la mirada puesta en el triunfo final, los ideólogos del partido, también con sus razones, dan otra vuelta de tuerca y difunden un discurso abiertamente propagandístico, fraseológico, donde se combinan algunos trazos de la mencionada divulgación con citas de efecto extraídas de Marx. Pero aquí entramos ya, paradójicamente, en el dominio de la ideología:

no se trata de manifestar en la práctica –y por tanto también en la lucha política– el sentido de la realidad sino de identificarse inmediatamente en la contienda. Nace así un lenguaje de consignas, más o menos vivo o acartonado, que en algún momento permite, como las banderas, reconocer quién es quién, pero con el que es absolutamente imposible pensar nada ni, por tanto, leer a Marx. Todavía se siente la intromisión de su eco.

Sin embargo es este contexto ideológico el que pasa a enmarcar, reforzado por Kautsky y el ala centro de la socialdemocracia, la referencia a nuestro autor, frente a los intentos de Rosa Luxemburg y el ala izquierda por abrir una relación coherentemente crítica con su obra. Y ese mismo es el medio donde se efectúa su recepción –crucial– por Lenin. En efecto, para el líder revolucionario:



Vladimir Lenin (1870-1924)

> "La doctrina de Marx es todopoderosa porque es verdadera. Está concluida en sí misma y es armoniosa, les da a los hombres una visión del mundo unitaria".
>
> Lenin (1961). *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: Progreso.

2.2.4. Un fantasma ideológico: la mitología soviética

Acabada la Gran Guerra, el movimiento obrero, ya escindido por la cuestión anarquista, se parte de nuevo y sin remedio en dos corrientes: una socialdemócrata, que abandona definitivamente la "ideología" de Marx –es decir, el fantasma que ella misma había construido–, y otra comunista, reducida de hecho a secundar la nueva mitología soviética. Y es que muerto Lenin, el estado soviético, "guiado" por Stalin, sanciona definitivamente la significación del marxismo como **doctrina de la Verdad**, limitada filosóficamente a un repertorio breve y dogmático de esquemas, del que sobresalen dos: un economicismo burdo, que afirma que todo producto social es el reflejo inmediato de la estructura económica; y un mecanicismo histórico no menos ramplón, según el cual todo el curso de la humanidad, pasada y futura, viene inexorablemente determinado por la ley que rige "dialécticamente" esa estructura. Para justificar el estado basta con eso. Cierta opinión actual, favorable o contraria a nuestro autor, aún reproduce este esquema –la sombra del zar es alargada... también sobre las cabezas de los "demócratas"– proyectando sobre Marx la propia necesidad de mitos a los que secundar o combatir.

2.2.5. Retorno a Marx

Este marxismo ideológico, de uno y otro signo, no impide que desde la propia filosofía se retome y actualice el proyecto crítico de Marx, o bien en figuras singulares, como Lukács o Gramsci, o bien del modo más ambicioso y sistemático que representa la Escuela de Fráncfort.

Pero es en los años sesenta y setenta cuando el movimiento obrero y otros discursos de emancipación cobran de nuevo su impulso esencial, es decir, subversivo, en el que Marx recupera la presencia inmediata (desintoxicada del

formol ideológico) que le corresponde por derecho propio. Comienza así la "nueva lectura de Marx", que, como señala Althusser, en muchas ocasiones es más bien la primera: el contacto directo con sus textos demuestra qué poco y qué mal se lo había leído.

También este retorno a Marx, de un vigor extraordinario tanto en Europa occidental como en Latinoamérica, tiene sus propios contextos. Unos descubren con respeto al último pensador, junto con Nietzsche, de la historia de la filosofía; otros reivindican al descubridor de un nuevo continente para la ciencia; unos terceros, en fin, profundizan en sus anticipaciones sobre el cambio actual en el proceso productivo, etc. Pero en una cosa coinciden todos: poner el discurso sobre Marx, como mínimo, a la misma altura y rigor en los que él mismo lo sostuvo. Por generación y época este es también el lugar de nuestra lectura.

2.2.6. ¿Qué es el marxismo académico?

Por último, y un poco apartado de este debate inmediato sobre el valor de su obra, el término "marxismo" ofrece otra significación. En efecto, hay disciplinas que encuentran en Marx métodos y perspectivas válidos para sus propios objetos de estudio, con independencia de que el filósofo se ocupara de ellos (en algún caso ni siquiera estaban constituidos). Hablamos a este respecto de un marxismo "académico", muy activo en ciertos ámbitos universitarios, sobre todo del mundo anglosajón. Y así calificamos de marxistas determinadas corrientes de la economía (I. Wallerstein. G. Arrighi), la geografía (D. Harvey), la antropología (G. Balandier), la historia (E. Hobsbawm), la lingüística (V. Volshinov, F. Rossi-Landi), los estudios culturales (Raymond Williams) o la crítica literaria (F. Jameson, T. Eagleton). Si bien su objeto no es, repetimos, la propia obra de Marx, aportan su contribución al proyecto crítico que puso en marcha.

Marx

Las obras de Marx y el pensamiento de raíz marxista empiezan a estudiarse en Japón a finales del s. XIX a través de un pequeño grupo de intelectuales cristianos que formaron la Asociación para el Estudio del Socialismo en 1898. Tanto el marxismo como las corrientes anarquistas que surgieron con el inicio del siglo XX fueron herramientas ideológicas útiles para los necesarios análisis sociológicos y la crítica política de Japón, que con el cambio de siglo se enfrentaba a un rápido proceso de industrialización capitalista. Es destacable la figura de Miki Kiyoshi (1897-1945), filósofo afín a la Escuela de Kyoto que intentó desarrollar su llamada "lógica de la creatividad", síntesis entre praxis budista y marxista.

Lectura recomendada

Miki Kiyoshi (1995). "Teoría de la tradición". En: Agustín Jacinto Zavala. *Textos de la Filosofía Japonesa Moderna. Antología* (pág. 365-372). México: El Colegio de Michoacán.

2.3. Qué es el materialismo. Marx y el desplazamiento de la filosofía

Como dijimos en la primera parte Marx crea una discursividad radicalmente distinta, un espacio de elaboración de sentido inédito hasta entonces. Esa nueva forma de discurso se llama –con un matiz propio, que indicaremos después– materialismo. Entender con el mayor rigor qué significa para Marx el materialismo, a qué problema da curso, en qué sentido modifica las nociones mismas de "conocimiento", "ciencia" o "filosofía" (con todo su campo de categorías) es una condición imprescindible para apreciar su obra: la puerta de entrada.

Sin embargo abundan las exposiciones que ofrecen una comprensión confusa o deficiente de esta cuestión. De ahí que decidamos tratarla con el cuidado que a nuestro juicio merece. Para ello vamos a seguir una referencia que, si bien no ocupa en Marx un lugar muy destacado, resulta útil a nuestro propósito.

2.3.1. ¿Qué pasa con las diferencias reales? El límite de la crítica conceptual y el ejemplo de la "alienación religiosa"

Comenzamos recordando que Marx pertenece a la primera generación explícitamente atea de la Europa moderna, una experiencia importante y aun perturbadora, como se expresa en otros compañeros de generación: Baudelaire, Dostoievski, etc.

En el ámbito de la filosofía alemana, el discurso ateísta de más resonancia lo elabora entonces Feuerbach, con su tesis –aún conocida– sobre la **alienación religiosa**.

El Hombre, dice, habría objetivado sus atributos esenciales en Dios, un producto de su imaginación. Pero en vez de reconocerlo así, invierte la relación y acaba viéndose a sí mismo como un objeto producido por Dios. Esta inversión, origen de todas las religiones, impide a la Humanidad concebirse a sí misma como el sujeto que es y que sostiene en verdad todo el proceso. Su propio ser se le vuelve extraño, ajeno; y en eso consiste la alienación.

Marx considera que este tipo de explicación, que articula el vínculo interno entre ciertos conceptos –Hombre, Dios, esencia, sujeto– resulta verdadero pero abstracto, en un sentido muy preciso. Claro que la religión es un asunto humano, pero el caso es que hay religiones animistas, politeístas, del Libro, con iglesia y sin iglesia etc. Y es esta diversidad, esta diferencia inherente al fenómeno, la que debe ser adecuadamente explicada.

Ante eso caben dos posiciones. La primera es considerar que se trata de una diferencia irrelevante. El concepto ya ha sido aclarado –hemos explicado la alienación– y el resto es una diversidad empírica, indistinta, que no afecta a su sentido (como no afecta al sentido del matrimonio que las parejas sean gordas o flacas, tengan dos hijos o cuatro, etc.).

La otra opción es asumir que sí existe una diferencia esencial entre no comer un animal totémico, por ejemplo, y leer el Evangelio. Y que por tanto hay que mostrar cómo se pasa específicamente de un sentido de la religión al otro. Se trata, pues, de exponer la lógica con la que el concepto de lo religioso va determinándose en toda su realidad, bien entendido que lo que hay en la realidad de sustantivo, de determinado (la relación con el tótem, la lectura del Evangelio) se corresponde justo con ese despliegue, con ese movimiento interno del concepto. Y esto segundo es, como se sabe, lo que hace Hegel.

Así que, o bien la diferencia se hunde en una materialidad sin concepto, inexplicada e inexplicable, o bien se la deduce desde el propio pensamiento. En otras palabras: o ignorancia o idealismo, como enseguida matizaremos.

2.3.2. La racionalidad de las cosas concretas

Marx desplaza esta disyuntiva hacia una posibilidad mucho más ambiciosa, aunque también mucho más precaria: que la realidad muestre por sí y desde sí misma, desde su acontecimiento concreto (esto es, sin correspondencia con ningún sentido inscrito en la "lógica misma" del concepto) el proceso de su determinación. Yendo a nuestro ejemplo: que la realidad misma nos muestre cómo tiene lugar la religión, de qué modo sucede y se determina semejante fenómeno.

Una perspectiva, decimos, de una enorme ambición, pues contra toda la historia de la filosofía coloca el sentido antes de cualquier conceptualización, en una racionalidad de las "cosas concretas" –de lo real– anterior por principio a la división entre sensación y concepto, materia y forma, etc. Pero que, por eso mismo, queda sujeta a la precariedad con que inevitablemente debemos juzgar el sentido de los acontecimientos, de las cosas que pasan. Ante esa experiencia desfalleciente del sentido la compensación ideológica –el esquema infalible y total, el cierre en falso– representarán siempre una tentación.

2.3.3. La vida social como fuente de sentido o diferenciación

Y bien, ¿cómo nos muestra la realidad misma el acontecimiento religioso? ¿Dónde aparece su significación, ya que no tiene lugar en el propio concepto, es decir, en la forma en la que la propia religión –totémica, cristiana– se representa lo que ella es? ¿Cuál es el espacio de su sentido? La respuesta de Marx es desconcertante: la vida concreta de los hombres. Es ahí, en las relaciones que trenzan con sus vidas hombres y mujeres concretos, donde ocurre la religión y tal como ocurre. Y ese campo de relaciones concretas recibe en Marx un nombre crucial: **sociedad**.



Alegoría de la sociedad

En efecto, ahora advertimos que las formas de religión son formas de sociedad, que las diferencias específicas de religión se dan entre sociedades específicamente diferentes, esto es, entre maneras concretas de vivir y relacionarse cualitativamente distintas.

2.3.4. ¿Qué es el idealismo?

De momento solo hemos desplazado el asunto. Pues ahora el problema es encontrar de qué depende esa diferencia, qué provoca maneras de vivir tan diversas, de modo que la propia religiosidad se distinga tanto. Responder que esa diversidad social procede precisamente de la diferencia de religión, que es la práctica del totemismo o la fe en la Palabra la que determina en cada caso una forma distinta de vivir, es invertir la explicación, ponerla boca abajo, adoptando la perspectiva que Marx califica de *idealista*.

En efecto, la tesis del idealismo afirma que lo que define la realidad, lo que constituye eso que en la realidad hay de determinado y reconocible es justo una instancia conceptual, formal, "ideal" en su acepción más amplia.

Puede tratarse de un ámbito de Formas inteligibles él mismo real, en un sentido ontológico adecuado (es la tesis de Platón); o de un sistema de conceptos y juicios *a priori* aunque válidos para la experiencia, y que constituyen la razón humana (es la tesis de Kant); o, en fin, de la determinación progresiva y absoluta de la propia realidad, en cuanto es en sí y para sí misma Espíritu o Razón absoluta (es la tesis de Hegel). En este último caso las diferentes configuraciones de la realidad –la diversidad de sociedades, en nuestro ejemplo– se corresponden con sendas manifestaciones del Espíritu, esto es, con fenómenos espirituales –religiosos, jurídicos, artísticos, etc.– que determinan progresivamente la Razón y su discurso: el totemismo, el cristianismo, el derecho romano, la Revolución francesa, etc. (Un epílogo posmoderno y algo frívolo de esta tesis es referirse al mundo en términos de multiculturalismo, diálogo entre civilizaciones, y cosas por el estilo).

2.3.5. Desplazar el lugar de la crítica: del acto de conciencia al proceso material

Ahora bien, los términos en los que Feuerbach, como mucha gente aún, plantea su crítica son básicamente los mismos. A lo largo de la historia, sostiene, el Hombre se ha alienado en sus construcciones religiosas. La Ilustración señala el momento de reconocer ese mecanismo y poner fin al error. La propia crítica aparece así como un fenómeno "ideal", ubicado en el espacio de la conciencia.

Pero, insiste Marx, eso es explicar las cosas al revés. No es un cambio en la conciencia de su generación lo que determina un escenario social –y religioso– distinto al que ha dominado en Europa durante siglos. Más bien solo porque "alguna cosa" ha cambiado entre la nueva generación y las anteriores los europeos se relacionan ahora bajo un régimen social distinto, que entre otras cosas disuelve la alienación religiosa. Como fenómeno de conciencia el ateísmo no es el acontecimiento, sino el síntoma del verdadero suceso al que a la vez señala y encubre, en la medida en que se pone a sí mismo en ese lugar esencial.

Se trata, pues, de un suceso tan obvio como inadvertido, manifiesto en todo pero en sí mismo invisible, como lo es siempre la realidad. Porque, en efecto, es la realidad concreta (antes que las conciencias o las instituciones) la que ha cambiado por sí y desde sí misma; es de la propia realidad de lo que estamos hablando. Y eso significa: las fuerzas que producen el mundo son ahora otras; la nueva generación construye sus vidas con medios y relaciones que hasta entonces no existían: institución universal del mercado, producción industrial, concentraciones metropolitanas de población asalariada, una masa,

en fin, de capital social con reglas de juego inimaginables en Europa una generación atrás (¡No imaginamos, en efecto, hasta que punto el mundo de Hegel o Kant se ha alejado del de Marx!).

En resumen, si la sociedad europea deja en algún momento de creer en Dios no es porque se le haya "ilustrado" el mecanismo de la alienación, tal como afirma la crítica idealista, sino porque dicho mecanismo dependía de relaciones sociales –formas de vivir y producir mundo– a las que algún suceso real y concreto alteró radicalmente. La religión muere porque nace el capitalismo (por más que los calvinistas, como expone Weber, ayuden al parto).

La crítica –de la religión, la política, el derecho, etc.– no es esencialmente un acto de conciencia: es el proceso material mismo de la sociedad quien la ejecuta. La conciencia se limita a reflejarlo.

2.3.6. ¿Qué es el materialismo? Perspectivas del nuevo discurso

Y esta es la tesis del materialismo. El sentido de la realidad, de lo que en ella hay de determinado y sustantivo, viene elaborado por el modo concreto en que la sociedad produce el mundo en el que vive, por las fuerzas y los medios materiales de los que dispone para existir como sociedad.

Eso concreto que los hombres deben hacer en cada caso para sostener sus vidas (cazar en grupos, cultivar las tierras del señor, trabajar para una empresa) determina la clase de dios en la que creen o dejan de creer, las formas –mitologías, ritos– de relacionarse con lo sagrado o de disolver esa relación, etc.

Asumir una crítica materialista del sentido (si se quiere, ser "marxista") es explicitar este vínculo entre los discursos religiosos –o artísticos, morales, jurídicos, religiosos– y el tipo de sociedad donde aparecen. Vínculo que se muestra de suyo confuso y esquivo, en cuanto es inherente a dichos fenómenos –veremos la razón al hablar de la ideología– representarse a sí mismos distorsionando esa conexión genética y esencial.

Y entonces, ¿cómo ocurre que las sociedades agricultoras abandonan el totemismo? ¿En qué sistema social tiene lugar esa religión? ¿Y qué relación hay entre la agricultura, el régimen de propiedad de la tierra y la aparición de sacerdotes? ¿De qué modo concreto la formación de esta clase sacerdotal provoca el acontecimiento de la escritura? ¿Cómo se liga la práctica material de la escritura con las formas de religiosidad propias de la Palabra, el Libro, etc.? ¿Y de qué manera la institución literaria seculariza y asume aún esas formas? Estas son las preguntas de la nueva crítica...



Tótem

Fuera de la división entre una materialidad opaca y una significación inmaterial, el materialismo abre el campo de la realidad concreta, del acontecimiento de fuerzas y medios que configuran las relaciones sociales –la producción material de mundo– también como espacio de elaboración radical de sentido, de determinación, de diferencia. Ese es su desplazamiento respecto a la filosofía y ahí se decide el valor y la vigencia de Marx.

2.4. Constitución material del sentido e historia de la sociedad. Una consideración filosófica

Afirmar que el sentido es una elaboración de la sociedad, que se produce como resultado de una práctica material, implica asumir en su proceso una dimensión tan esencial como problemática: la historia. En efecto, el sentido es histórico. Desarrollar esta tesis con la coherencia que exige el materialismo (soportando la presión, por así decir, que impone el sistema hegeliano) requiere un trabajo categorial inmenso, que Marx acomete con lucidez y originalidad. Nuestro autor pone así en marcha una discusión sobre la historicidad, cuya tensión y vigencia, como veremos, resultan aún ineludibles.

2.4.1. Acontecimiento material y finitud del sentido: historia y sujeto

> Que el sentido de las cosas está ahí, en el mundo, antes de que el sujeto se lo represente, es una tesis que, desde perspectivas distintas, no dejarían de suscribir Hegel o Husserl, por ejemplo. Pero que tenga lugar de tal modo que exceda o rompa los límites del sujeto; que se constituya en un lugar distinto (de otro modo de ser) que el espacio dentro del cual puede manejarlo el sujeto, esa es ya una afirmación muy comprometida, y a la que justo después de Hegel o Husserl es en extremo difícil darle curso. Y sin embargo es así, enfrentados a ese problema, tematizando esa "diferencia" de una u otra forma, donde encontramos a los filósofos contemporáneos: Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida...

En el caso de Marx ese lugar es, como hemos dicho, la "sociedad", entendida como el acontecimiento de las fuerzas y relaciones con que los hombres producen el mundo y construyen sus vidas. Eso implica que los sujetos queden

desplazados respecto al sentido que manejan y cuya posibilidad queda estructuralmente fuera de ellos. Este desplazamiento irremediable, este inscribirse los sujetos en un espacio de juego que ya siempre viene abierto por lo que sucede, es lo que pone en marcha la historia.

Aquí hallamos otra tesis decisiva del materialismo, otra diferencia esencial con el idealismo: la **finitud del sentido**. Para Hegel el desajuste del sujeto respecto a su propia posibilidad de ser (desfase que opera, en efecto, como motor de la historia) acaba resolviéndose dialécticamente. Eso significa que al final hay una razón absoluta, un sujeto que se reconoce a sí mismo en el origen y despliegue de todo el proceso histórico. En última instancia el curso del sentido –el acontecer del mundo– queda asumido en la lógica infinita de la Realidad.

Pero en Marx, repetimos, esto no es así. El sujeto se maneja o inscribe en una posibilidad de sentido en cuyo origen no puede reconocer –porque no lo hay– sujeto o razón ninguna, sino el acontecimiento de un suceso material, la apertura de un espacio de fuerzas y relaciones dentro del cual se encuentra a sí mismo. Y esa finitud es irremediable: no hay mediación dialéctica posible.

A este respecto puede afirmarse que, desde una perspectiva materialista, la realidad es la historia –finita– de las sociedades humanas. Este vínculo entre realidad e historia envuelve polémicas y discusiones importantes, que debemos precisar.

2.4.2. Ni determinismo ni autoconstitución: la sociedad se encuentra consigo misma

De entrada hablamos de una acontecimiento, un suceso, algo que ocurre. Ninguna razón determina absolutamente, pues, que se forme la sociedad y tal como lo hace. Que el capitalismo haya tenido lugar no es decisión, efecto o expresión –objeto, en suma– de ley o instancia ninguna.

Pero la sociedad tampoco se pone a sí misma, no es en absoluto su propio sujeto (una crítica de Habermas contra Marx a la que ya éste se anticipa y rebate). Ese momento fundacional, en forma de contrato social o de un imaginario político autoproductivo, p. ej., como el que teoriza Castoriadis, no es más que un fantasma, el síntoma con el que se anula –y señala– la extrañeza irreducible que provoca siempre un encuentro, la "diferencia" que pone en juego. Pues eso es, en efecto, de lo que se trata: la sociedad se encuentra consigo misma, con su propia posibilidad. Si no se percibe bien esto no se aprecia, insistimos, a qué nivel opera el desplazamiento de Marx respecto a Hegel; qué hace de Marx –como de Nietzsche, Freud, etc.– un pensador específicamente contemporáneo.

2.4.3. ¿Qué pasa con las "leyes del materialismo histórico"?

Es cierto que en algunos fragmentos, citados *ad nauseam* como doctrina –sorprendentemente escuálida– del "materialismo histórico", Marx se refiere a una ley que rige dialécticamente la historia de la sociedad. En el seno de cada formación social, dice, acaban desarrollándose fuerzas y relaciones productivas que la contradicen y que provocan la transición a una nueva forma de mundo, conforme con dichas fuerzas.

Así pasa en los inicios de la edad moderna con la actividad comercial y manufacturera, ingobernable desde las instituciones feudales (y, a tenor de los esfuerzos de la SGAE, algo así debe estar pasando hoy día con la reproducción digital...). Pero si es cierto que todo eso está ahí, también lo es que a la hora de la verdad no tienen ninguna aplicación.

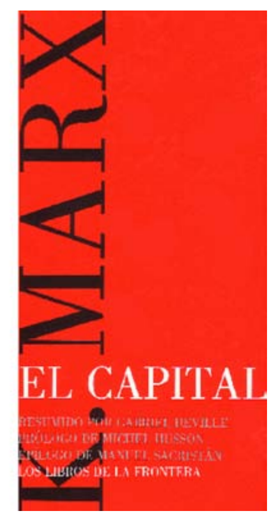
2.4.4. Constitución del sentido y guerra civil. El lugar de lo político

En efecto, cuando Marx se enfrenta al origen histórico del capitalismo (en un capítulo de *El capital* realmente impresionante: "La llamada acumulación originaria". Cfr. Libro I, vol.3, cap. XXIV) no recurre a ningún esquema dialéctico. Por el contrario, descubre el encuentro terrible, estremecedor – el "encontronazo", como veremos enseguida– entre una masa de campesinos libres pero desposeídos de cualquier medio de subsistencia (las tierras se han reconvertido en pastos, más rentables para sus propietarios) y un capital excedente dispuesto a valorizarse –a acumularse– contratando su fuerza de trabajo. Solo en ese momento el capitalismo se encuentra por primera vez consigo mismo, con el acontecimiento de su propia posibilidad.

Lectura recomendada

Leed un capítulo de *El capital* realmente impresionante: "La llamada acumulación originaria". Cfr. Libro I, vol. 3, cap. XXIV.

Este encontrarse consigo mismo, propio de la finitud; este no haber, en fin, otra forma de ser sí mismo que la que provoca el encuentro consigo, es otra de las grandes categorías elaboradas por el pensamiento contemporáneo –Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas...– en referencia al sujeto, la existencia, etc. Pero hay una diferencia que distingue inequívocamente a Marx. En los demás casos, por más que el encuentro, en la medida en que supone una distancia o desajuste en el propio ser, involucra la presencia del otro, no tiene en sí una dimensión política genuina. Más bien ocurre vinculado al fenómeno de la soledad y a su dimensión ética.



Portada de *El capital* de K. Marx

En Marx, en cambio, ese carácter político es un atributo radical. La irrupción de las fuerzas que producen mundo envuelve siempre el conflicto de su dominación; el acontecimiento de las relaciones con que construimos la vida implica el momento de su apropiación, esto es, el enfrentamiento entre quienes dominan y quienes son dominados en dichas relaciones. Que la sociedad se encuentra consigo misma, con su propia posibilidad, significa entonces que

choca súbitamente contra ella misma, movida por una guerra civil –un "conflicto estructural"– cuyo acontecimiento queda, por así decirlo, fuera de su alcance. Solo en esa guerra ella es lo que es.

2.4.5. Un materialismo aleatorio: concepto y azar

No basta, pues, con comprender que la condición para que se formalice nuestra sociedad es que entren en relación (en una relación siempre actualizada: cada mañana que suena el despertador) sujetos libres pero sin medios de vida propios y un capital capaz de explotar su fuerza laboral. Esas condiciones, observa Marx, podemos reconocerlas ya en la historia de Roma. Además hace falta que ese encuentro "ocurra", que irrumpa, con toda la contingencia del caso, en las vidas de los hombres, aquí y ahora. Y algo así no puede deducirse de ningún concepto. La materialidad de la historia echa sus dados...

Manejarse con este doble registro, entre las condiciones lógicas que determinan un fenómeno, por un lado, y el azar de su acontecimiento, por otro, sí es, nos parece, el verdadero desafío del "materialismo histórico", tal como Marx lo asume en *El capital*.

Lecturas complementarias

Somos conscientes de que esta consideración sobre historia y materialismo contradice –no sin problemas– esquemas más habituales o tópicos. Para profundizar en ella pueden resultar muy útiles y cercanas las siguientes referencias:

Ante todo la excelente monografía de Carlos Fernández Liria *El materialismo*, un recorrido amplio, lúcido y riguroso por todos los nombres y problemas concernidos en este asunto.

Igualmente claro y sugerente es "Dialéctica del proletariado", primer capítulo de *Los límites de la dialéctica*, de José María Ripalda, pensador e historiador imprescindible en este ámbito.

Por último, la edición del texto de Alhusser *Por un materialismo aleatorio*, donde el autor –referencia de otros debates y perspectivas sobre Marx, de los que ahora no nos ocupamos– se desplaza hacia esta nueva perspectiva.

2.5. La ideología como capitalismo del sentido. Trabajo, capital y discurso

La noción de ideología es uno de los grandes temas del discurso marxista. Al igual que otros términos afines –capitalismo, revolución, etc.– su uso y abuso generales, no solo en el medio filosófico, lo han extendido hasta volverlo prácticamente vacío ("todo es ideología"). Una vez más nuestro propósito es devolverle su tensión, de modo que nos permita entrar en el pensamiento de Marx y valorar su vigencia.

Lectura recomendada

Un análisis ameno, original y riguroso –como todos los de su autor– sobre la presencia de este concepto en la cultura y el pensamiento contemporáneos se encuentra en la obra de Terry Eagleton *Ideología. Una introducción*. Ahí se recorren los momentos cruciales de su elaboración: el propio Marx, Adorno, Lacan, Althusser, etc. Por nuestra parte comenzamos proponiendo una exposición sencilla pero amplia y estimulante, esperamos, del

problema. Tendremos a la vista, además de a Marx, las reflexiones al respecto de F. Jameson y S. Zizek, a las que nos referiremos al final.

2.5.1. El sujeto tiene siempre una percepción desfigurada de sí mismo. Conciencia e inversión

Vimos en la primera parte, al definir el discurso del conocimiento, cómo cualquier persona tiene cierta comprensión de lo que ella misma es, de la relación que mantiene con su vida, etc. Decíamos que no se trata de una representación "científica" –aunque tampoco la excluya– sino de los juicios ordinarios donde cada cual expresa cómo se ve a sí mismo, qué sentido tiene lo que hace, de qué modo valora su existencia, etc.

Añadíamos también una observación de una enorme carga filosófica, que recogemos ahora: para el otro –nunca para la propia conciencia– el discurso sobre lo que uno es o hace descansa sobre un límite engañoso, un cierre en falso, la marca de una sutura que el sujeto, repetimos, no puede ver pero que compromete toda su representación. En efecto, al explorar el sentido de esa marca inconsciente todo el discurso del sujeto aparece ante el otro como un modo de alterar, negar o invertir la significación implícita en dicha señal.

El discurso de la conciencia, la representación que el sujeto se forma de sí mismo, se muestra así como la expresión desfigurada o sintomática de una verdad a la que solo de esa manera –invertida, deforme, denegada– puede dar curso.

Alterar la realidad, no enfrentarse a la verdad que la constituye, emitir juicios distorsionados sobre sí misma, es entonces –y paradójicamente– la forma esencial en que la conciencia se inscribe en el mundo y juzga sus relaciones. Tal como –según una célebre comparación de Marx, no del todo acertada– es esencial al "ojo" de la cámara invertir la imagen que reproduce.

La posibilidad de que el otro deje al descubierto todo el juego supondría una catástrofe. Y por cierto esa expectativa es la baza de la crítica. Hay relaciones que solo pueden sostenerse denegando la verdad que hay en ellas; vidas que solo es posible mantener falseando la realidad que las soporta. Reconocer la verdad las bloquearía o hundiría en el cinismo.

2.5.2. La dimensión social de la inversión

Si elevamos el problema a su dimensión social –la que en propiedad le corresponde– vemos que con las sociedades pasa lo mismo. También las sociedades se forman cierta representación de sí mismas, hacen consciente lo que son, los valores que asumen, los problemas que atraviesan, etc. Y no solo, o no

principalmente, a través de reflexiones científicas o filosóficas, sino mediante toda la red simbólica de sus instituciones –jurídicas, educativas, políticas– así como de los discursos de sus medios de comunicación, sus obras de arte, etc.

Del mismo modo, para el "otro" –y en seguida veremos quién y por qué es aquí ese otro– toda esa representación está deformada, censurada, puesta al revés. Las sociedades distorsionan su propia realidad, no encaran la verdad que las sostiene. Y ese desplazamiento del sentido es la condición para no entrar en crisis, para seguir siendo lo que son, para reproducirse y adaptarse a sí mismas.

Así pues también en la base de la vida social hay un síntoma, una señal perturbadora, un signo desencajado del discurso, pero en el que está la clave para entender la verdadera significación de éste.

2.5.3. La sociedad moderna y su síntoma: el trabajo asalariado

La sociedad moderna se presenta a sí misma como la realización de la democracia y el mercado libre. Todas las relaciones vienen regidas por los principios universales de libertad, iniciativa privada, igualdad ante la ley, etc.



Señal de aviso de gente trabajando

Para la gente que no dispone de capital, aun en un sentido más amplio que el inmediatamente económico, el único modo de subsistir, de vivir en la sociedad moderna, es trabajar a sueldo. Debe conseguir que una empresa contrate su trabajo –su fuerza productiva, su tiempo, sus capacidades– a cambio de un salario.

La sociedad juzga que ésta es, como el resto, una relación libre. Como propietario de sí mismo –de su fuerza de trabajo– el sujeto firma libremente con la empresa un contrato laboral, sometido a las regulaciones del caso. *Libre mercado* significa, de entrada, "mercado laboral liberalizado".

Ahora bien, en todo este discurso, observa Marx, hay una confusión descomunal, un sentido absolutamente desfigurado de lo que es el trabajo. Atención, porque ahí está el síntoma.

> En efecto, para la gente **trabajar es tener que trabajar**, tener que vender forzosamente su tiempo y sus capacidades a quien dispone de poder –o sea, de capital– para explotarlas. Los trabajadores no pueden escoger –no escogen de hecho– entrar en relación con el capital. Ser lo que son, constituirse en trabajadores, asumirse, en fin, como mercancía en el mercado laboral, no constituye una acción voluntaria –un "interés"– sino el único recurso para sobrevivir.

No es por tanto en relación a otras posibilidades que la gente escoge libremente esta de trabajar. Es bajo amenaza de muerte que elige, de entrada, la única decisión posible. Si escoge lo otro lo pierde todo. Su condición asalariada no se efectúa entonces en un régimen de derecho sino en un auténtico régimen de fuerza. Y eso significa que la democracia de mercado, el espacio de la libertad y los infinitos mundos posibles, se funda en la coacción a la que se somete en silencio cada vida, sobre una relación donde justo ese espacio y esa libertad quedan negados: tener que trabajar.

Silenciar esa experiencia, reprimirla, obviarla hasta el punto de que ponerla en cuestión resulte una necedad (¿por qué tenemos que trabajar?) es la condición para que la realidad continúe reproduciéndose. Y por eso la sociedad dice y piensa de sí misma que es libre y autónoma, que cada cual escoge sus opciones de vida, que entre todos decidimos mediante el diálogo y la participación voluntaria en qué mundo queremos vivir –como mínimo en la república independiente de nuestra casa, según la amable ironía de Ikea...

2.5.4. La valorización del capital como origen y límite del mundo. El lugar del trabajo

Ahora bien, si el sentido viene elaborado socialmente, si es la propia sociedad la que produce las significaciones, ¿cómo se explica este silenciamiento, esta censura sobre el acto mismo que la constituye? En una palabra, ¿cómo se forma el síntoma del mundo moderno?

Dijimos antes, al enunciar la tesis del materialismo, que el sentido de la realidad, la percepción de lo que son las cosas, remite al modo concreto en que la sociedad produce el mundo en que vive, a las fuerzas y medios materiales de los que dispone para existir como sociedad. Eso concreto que los hombres deben hacer para sostener sus vidas determina el tipo de discursos que ponen en juego.

En la sociedad moderna esas fuerzas y medios son dos: capital y trabajo. El mundo se construye sobre esa relación. Las cosas solo pueden realizarse –ser, tomar cuerpo, volverse reales– como producto de ese encuentro, esto es, en la forma de mercancías. La posibilidad de configurarse en el mercado (y, por tanto, las posibilidades configuradas por el mercado) definen las posibilidades de la realidad. Los límites de la mercancía son los límites del mundo. No hay por tanto otro modo de subsistir que incorporar nuestras vidas al cuerpo y la vida –ciertamente espectrales, como veremos– de las mercancías, o bien desde el lado del capital, en cuanto inversores, gestores, emprendedores, etc.; o bien desde el lado del trabajo, como fuerza viva de labor y consumo.

Para la sociedad se trata no ya, como vimos, de una relación libre sino también equivalente, de un intercambio recíproco, de una colaboración "justa": trabajo por salario. Por principio el salario retribuye al trabajador el valor de la fuerza vendida al capital e incorporada en la mercancía. Claro que la retribución está

sujeta a las fluctuaciones del mercado y a todas las circunstancias políticas y morales del caso, pero eso no invalida el concepto de *equivalencia* que representa el salario (frente a la esclavitud, el vasallaje, la servidumbre, etc.).

Pero aquí topamos con otro aspecto esencial del síntoma. Y es que, como forma de reciprocidad, lo que realmente instituye el salario es el **principio de explotación** que rige las relaciones entre capital y trabajo, y sin el cual no existiría, sin más, el régimen moderno de la mercancía (la "economía de mercado"). En efecto, si es posible la existencia de empresas, si el intercambio de mercancías arroja un beneficio, es a fin de cuentas, observa Marx, porque el trabajo asalariado produce necesariamente un plus de valor respecto a su coste. Y es solo ese plus del que se apropia el capital lo que le permite a éste valorizarse y acumularse, cerrando el ciclo del negocio y garantizando así el funcionamiento del sistema, esto es, la creación de empresas que contratan trabajo, pagan salarios, etc.

En resumen, entre trabajo y capital no hay intercambio recíproco, relación equivalente ni "colaboración" de ningún tipo. El capital impone al trabajo las reglas de juego, dirige y domina desde el principio toda la relación. Las posibilidades de mundo –de relaciones con sentido, de producción de vida, de realidad– en cuanto inscritas y reguladas en el mercado, no son al fin más que las posibilidades de valorización que encuentra el capital. Como sabe el sentido común, ese es el acontecimiento material que abre el mundo, el origen de nuestra sociedad; fuera de ese horizonte nada tiene consistencia.



Trabajadores

2.5.5. La ideología como capitalismo del sentido. La guerra invisible del discurso

A este respecto, quienes con su trabajo elaboran el mundo no poseen los medios para representárselo. Su fuerza solo es activa en la medida en que se subordina a la actividad estructuradora del capital, en que asume la lógica y los términos de su juego, en que se convierte, en fin, en fuerza "contratada", asalariada, explotada. De entrada, fuera de ese régimen y por sí misma ni puede nada ni expresa nada.

No es ya por tanto que la sociedad en su conjunto deba someter sus relaciones, los modos realmente posibles de vivir y configurarse, a las posibilidades concretas de acumulación que en cada caso se le abren al capital. Se trata de que solo puede pensarse a sí misma con las ideas que hacen efectivamente posible ese sometimiento, esto es, con las representaciones con las que la fuerza del capital maneja sintomáticamente –oculta, reprime, distorsiona– su dominio sobre la sociedad: reciprocidad del salario, libertad universal, etc.



Estatuas de Marx y Engels, en la Alexanderplatz de la ciudad de Berlín

En otras palabras, la sociedad se encuentra consigo misma metida en una guerra civil, en un conflicto de dominación que, sin embargo, no puede concebir ni imaginar, en la medida en que todos sus recursos simbólicos e imaginarios

–todo su discurso– proceden ya de la propia fuerza que estructura la sociedad, esto es, que domina y pacifica esa guerra precisamente borrándola, reprimiéndola.

Ahora bien, más allá del espacio discursivo solo queda lo real, la instancia de lo real, que es justo la que el discurso se esfuerza en elaborar y contener. Así pues, el conflicto está en lo real, es ahí donde acontece la guerra social entre trabajo y capital. Esa tensión con la que lo real (las condiciones que el capital impone al mundo) marca o "sintomatiza" la constitución del discurso es la ideología. En efecto, el discurso solo puede desplegarse tachando su propia condición de posibilidad; el sentido solo se pone en juego callando el lugar donde se origina. Y por eso es ideológico.

Más que cierto sentido del capitalismo, que tal o cual discurso sobre la sociedad, la ideología es entonces el **capitalismo del sentido**, la forma moderna de producir discursividad, atenida a las mismas condiciones de producción y circulación (por tanto, a la misma estructura social) que rige para el proceso de las mercancías. Y, una vez más, eso es para Marx lo que hay que saber exponer, o sea, revolucionar de manera concreta.

2.5.6. Epílogo. La crítica de la ideología como interpretación de las producciones culturales

Como venimos afirmando, la tesis del materialismo es que todo discurso, toda elaboración de sentido, es una producción social, sujeta por tanto a las fuerzas y relaciones materiales que configuran la sociedad en cuestión. El objeto de la crítica es exponer adecuadamente tal vínculo, por cuanto resulta esencial al discurso, según muestra el concepto de *ideología*, distorsionar sintomáticamente esa relación originaria con su sociedad.

Este principio, que de acuerdo con Marx hemos ilustrado en referencia a la religión o la economía política, resulta particularmente controvertido cuando se lo aplica a las obras de arte o pensamiento, esto es, a los discursos literarios, plásticos, musicales, cinematográficos, ensayísticos, etc., del mundo moderno. Por un lado, y como observa Bourdieu a propósito de su trabajo sociológico sobre Flaubert, hay como algo escandaloso en leer las obras de autor como textos sociales. Pero sobre todo la aplicación concreta del principio (el trabajo propiamente analítico o interpretativo), si bien ha dado resultados tan excelentes como los que encontramos en Lukács o Adorno, ha cuajado también en algunos "métodos" muy empobrecedores, cuando no políticamente siniestros, de los cuales la doctrina soviética del "realismo socialista" es el ejemplo más inmediato.

Precisamente el problema de un método que, por definición, permita interpretar de manera universal y mecánica el sentido ideológico de las obras culturales ha provocado a su vez las interpretaciones más reductoras y polémicas del pensamiento de Marx (aunque también algunos debates excepcionales, como el que animó Althusser).

Una vez más se ha buscado en nuestro autor lo que no se halla en él: una doctrina. Para ese fin se ha fijado con valor doctrinario una imagen casual de Marx (apenas la usa en dos ocasiones), en la que se refiere a la "estructura económica" de la sociedad y a la "superestructura ideológica" levantada sobre ella: derecho, religión, arte, etc.

Al margen de que en español los términos de esa imagen arquitectónica podrían traducirse también –con los consiguientes efectos de significado– como "cimiento" y "edificio", lo cierto es que se ha debatido mucho sobre su aplicación metodológica y, en general, sobre la posibilidad misma de someter las producciones culturales a una crítica materialista o ideológica.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el apartado "La ideología como capitalismo del sentido. Trabajo, capital y discurso" de la bibliografía del final del módulo.

2.6. ¿Quién es el Otro? Filosofía y proletariado

Tanto como una realidad socio-política, sujeta a las circunstancias y la historia del propio mundo moderno, el proletariado es una categoría central del discurso materialista, en todas sus dimensiones: ontológica, pragmática, etc. De hecho, y a pesar de los equívocos que suele suscitar esta afirmación, el proletariado es por principio el lugar mismo (a la vez práctico y teórico) donde se elabora el discurso de Marx. Una verdad de consecuencias muy complejas para el propio estatuto del discurso, como exponemos a continuación.

2.6.1. El lugar espectral de los trabajadores

Hemos visto cómo el sentido de la realidad, el discurso con que nos representamos el mundo, la forma, en fin, en que hacemos consciente qué son las cosas, está afectado por un síntoma que lo distorsiona. En efecto, debe silenciar el acontecimiento que lo hace posible, el acto brutal e incuestionable que, según vimos, le da origen: la constitución del trabajo asalariado.

Denegar ese momento, borrar –como algo "obvio"– la violencia inconcebible con la que se constituye al sujeto trabajador, a seres cuya relación con la realidad –con la vida, con el mundo, consigo mismos– consiste en *tener que trabajar* a sueldo, es lo que permite que el sentido se ponga en juego. Juego marcado, por tanto, por el fantasma de esa casilla invisible, de esa experiencia constituyente que debe quedar rigurosamente fuera del discurso. Si caemos en ella (¿por qué tenemos que trabajar?) el sentido se bloquea; se acabó el juego.



Proletariado

Ahora bien, si tal como explicamos el síntoma solo puede hacérsele presente a otro, al Otro, nunca a la propia conciencia; si solo desde ese lugar puede percibirse la distorsión que afecta a mi discurso, ¿quién es entonces aquí el

Otro? ¿Quién puede colocarse respecto a la realidad y al sentido de manera que descubra su deformación, su carácter de ideología? ¿Quién y cómo puede relacionarse directamente con el síntoma de la sociedad moderna: descubrirlo, analizarlo, volverlo explícito?

La respuesta se impone: los propios trabajadores. El proletariado es el Otro, el espectro cuya presencia desquicia la realidad por cuanto hace posible poner de manifiesto la verdad silenciada del mundo, volver patente su sentido originario y denegado.

2.6.2. La experiencia del sujeto proletario: no ser nada y serlo todo

La constitución del trabajo, su condición ontológica como trabajador, no es para el trabajador mismo ni una abstracción ni una obviedad. Al contrario, el acontecimiento del capitalismo; el "encuentro" estremecedor y siempre actualizado entre una vida desposeída de recursos y un capital dispuesto a valorizarse empleándola; la guerra civil, en fin, por la que la sociedad se somete a las posibilidades reales de valorización configuradas por el capital: todo eso es algo que conoce en carne propia, la verdad en la que vive permanente expuesto, el acontecimiento de sí mismo como sujeto.

En cuanto proletario, fuera de su vínculo con el capital, al margen de esa relación que lo define como "trabajador", no es nada: una exterioridad al mundo puramente negativa, una marginalidad sin ninguna consistencia real, sin la menor entidad por sí misma (tal es, para entendernos, la experiencia de los "parados"). Pero efectuado ese vínculo, convertido en fuerza de trabajo, sigue sin ser sustancialmente nada. Su consistencia no está en él mismo sino en el capital que lo contrata, en el mercado que, por así decir, lo deglute, lo pone en la realidad para consumirlo, sin más ser que el de un valor de uso incorporado y gastado en el proceso de la mercancía.



Alegoría del proletariado

Precipitarse cada día, dice Marx, de la nada absoluta en la nada total, hacer la experiencia de sí mismo como pura negatividad, como un cuerpo vivo y desnudo, expuesto a ser deglutido para mantenerse con vida –para ser "algo"–, en eso consiste, de entrada, la experiencia que el trabajador tiene de sí mismo como sujeto, la subjetividad proletaria.

Pero el absoluto sinsentido de sí mismo, ese no ser en sí mismo nada al que se enfrenta el trabajador, tiene un reverso no menos paradójico: el proletariado sabe que lo es todo. En efecto, solo su constitución como trabajo vivo, como fuerza de producción asalariada, permite que el mundo tenga lugar.

Ser proletariado es no ser nada –puro cuerpo vivo, mera vida expuesta, como la mujer que debe prostituirse– pero serlo todo. Su existencia disuelve cualquier vínculo social bajo una única relación esencial: el salario. Pero esa disolución es precisamente la que funda y sostiene todas las relaciones sociales, en cuanto el vínculo que las articula ya no es otro que el dinero.

En resumen, si los trabajadores perciben la estructura ideológica de la realidad, si ven y escuchan la distorsión con la que habla de sí misma (su discurso sobre la democracia, los derechos universales, la reciprocidad del salario, etc.) es porque en sí mismos, en su propia experiencia como trabajadores, soportan esa estructura, "son" ese síntoma.

Comprender verdaderamente en qué consiste el mundo –qué ha pasado aquí, qué es esto, ante qué estamos– significa entonces para el proletariado entrar en contacto consigo mismo, con su propio acontecimiento: qué nos ha pasado, qué somos, dónde estamos.

2.6.3. El desplazamiento de la filosofía: de la universidad a la fábrica

Si la filosofía es saber mostrar no lo que hay sino la razón de que haya lo que hay, entonces esa posibilidad es, por principio y estructuralmente, un atributo del proletariado.



Fábrica

Explicar qué determina la realidad, qué da forma a nuestras vidas, de qué depende, en fin, que las cosas sean lo que son significa para Marx, recordemos, exponer la ley que rige la formación de la sociedad moderna. Pero a esa ley –como a todas: por eso conocerlas exige tanto esfuerzo– le es inherente el quedar oculta o desapercibida en los propios fenómenos. Objetivarla, distanciarla, descubrir su presencia en la significación inmediata de las cosas, es el cometido de ese discurso que llamamos "saber".

En la medida en que el saber opera por conceptos, por representaciones universales y válidas de la experiencia, se trata justo de un conocimiento universal y legítimo, de una "ciencia". A este respecto su lugar institucional es por definición la "universidad" (y no, digamos, una iglesia, una corte, etc.). La concreción política de todo esto será justo un estado que garantice y asuma la existencia de la universidad, esto es, de un saber instituido conforme a los principios descritos.

En este sentido que la práctica de la filosofía se concrete en una profesión de estado, en un oficio universitario, es algo inherente a la propia lógica del asunto. Cuando Feuerbach comenta con un punto de desdén que Hegel produce pensamientos de funcionario manifiesta a fin de cuentas una verdad que el propio Hegel asume y expone, pero con las mediaciones requeridas: el vínculo interno entre filosofía, estado y universidad.

Pero si de lo que hablamos es de la sociedad moderna o capitalista, si esa ley constituyente es la de la mercancía, el valor, las relaciones, en suma, entre capital y trabajo, la cosa se complica. La ciencia –la economía política, en este caso– puede captar lo que hay, representarse objetivamente ciertos fenómenos: mercado laboral, salario, ganancia, etc. Pero, por principio, no puede determinar la razón de que lo que haya sea precisamente eso, percibir, en fin, la guerra cuyo silenciamiento permite justo que esos fenómenos aparezcan como relaciones objetivas y representables. Por así decir, ella misma forma parte –en el lado pacificador, vencedor– del conflicto que debe acallar para constituirse en ciencia, en discurso legítimo o universalmente válido sobre la sociedad moderna.

Así pues –y esto es lo decisivo– **la verdad no es en sí misma universal**, su lugar no es la universidad. Para saberla hay que estar en el Otro bando, del Otro lado del estado: en la fábrica. Un comité de huelga se maneja con el ser como no puede hacerlo ningún tratado de economía política.

Es un asunto complejo, desde luego, y no queremos banalizarlo. Por un lado es cierto que Marx defiende el carácter objetivo, universalmente válido, de su análisis sobre el capital, descubrimiento que vive con un orgullo genuinamente "científico". Y en ese sentido afirma haber demostrado una verdad que no puede ser desoída, tampoco por los "científicos" burgueses.

Ahora bien, con la misma lucidez asume que exponer esa verdad es "lanzar un misil" (sic) contra el estado burgués y su institución científica. Y de ahí que la práctica de su discurso (la enseñanza de *El capital*, su difusión, etc.) tenga lugar no en la universidad sino en las instituciones del movimiento obrero: reuniones de sindicato, agrupaciones socialistas, editoriales y prensa proletaria, etc. Y eso, insistimos, no por una contingencia (porque Marx, en efecto, no pudo ser profesor universitario, por ejemplo) sino con la misma necesidad interna y el mismo rigor por los que en Hegel, como vimos, pasa todo lo contrario.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el apartado "¿Quién es el Otro? Filosofía y proletariado" de la bibliografía del final del módulo.

2.7. Discurso y revolución. La praxis como elaboración de sentido

El discurso crítico de Marx envuelve una crítica sobre sí mismo, un movimiento de reflexión sobre su propio régimen. En efecto, ¿qué sentido tiene la elaboración del propio Marx sobre la producción del sentido? ¿Qué valor material y práctico tiene un discurso que se asume como "materialismo de la praxis"? En definitiva, ¿de qué vale la obra de Marx? Solo vale una respuesta, por difícil y problemática que resulte: ella misma es un acto político revolucionario. Introducirnos justo en ese problema será así el último punto de nuestra exposición.

2.7.1. Verdad y declaración de guerra

Si el saber es una prerrogativa del proletariado, si ontológicamente solo los trabajadores están en condiciones de sustraerse a la ideología y conocer verdaderamente qué es y qué pasa en la realidad, ¿cómo se expresará entonces la verdad? ¿En qué consistirá el discurso del saber? Está claro: en volver patente la guerra en la que se sostiene el mundo, en poner de manifiesto la violencia sorda y constante sobre la que se construye la realidad.

Pero eso no es algo que se "diga" en un libro, una tesis que se enuncia y defiende "ante el público", en un debate con los señores Karl Popper o Stuart Mill, por ejemplo. Como veremos enseguida, el ámbito liberal del discurso –la esfera pública, la república universal de las ideas– es en sí mismo una institución ideológica, un espacio de relación con la verdad que por principio la desfigura.

Lejos de eso, descubrir un conflicto, sacarlo a la luz, volverlo explícito, es algo que hay que "hacer"; saber mostrarlo es saberlo provocar, esto es, manejar el discurso que produzca su irrupción efectiva en el mundo.

A este respecto el único modo que tienen los trabajadores de demostrar que el sentido se despliega sobre el silenciamiento sintomático del trabajo; de evidenciar hasta qué punto la realidad se construye denegando su experiencia como sujetos, o sea lo que verdaderamente saben de sí y de la realidad en cuanto trabajadores, es justo romper por sí mismos ese silenciamiento, dejar de ser lo que la realidad dice que son. Y eso significa: dejar de trabajar, ponerse en huelga, entrar en una guerra declarada contra el capital, cuya consecuencia es, en efecto, bloquear la realidad, llevar el sentido a su colapso, desatar, en fin, la revolución.



Representación cómica de la lucha de clases

Conocer la realidad es enfrentarse a ella; expresar la verdad es declarar la guerra, esto es, manejar las condiciones pragmáticas que vuelven esa declaración un acto de subversión efectivo, no una retórica de críticos "con piel de lobo", tal como la analiza Marx en *La ideología alemana*.

Lectura recomendada

Karl Marx (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

Dejar al descubierto el síntoma de la sociedad moderna es volver explícita la pregunta: ¿por qué tenemos que trabajar? Pero, insistimos, eso no significa solo conceptualizar la alienación del trabajo. Implica comprobar en la experiencia misma hasta qué punto en las "sociedades de mercado" –en la producción capitalista de mercancías– el trabajo ni se ordena a la satisfacción de las necesidades humanas ni expresa dimensión antropológica alguna, sino que se dirige esencial y originariamente a la valorización del capital. Trabajamos para que haya empresas que contraten trabajo que rinda una ganancia, etc. Y, repetimos, solo existe una manera de efectuar esa comprobación: interrumpir la producción de mercancías, subvertir la sociedad de mercado.

2.7.2. Crítica y pragmática: ¿es verdad la lucha de clases?

Esta dimensión pragmática, esta capacidad efectiva para revolucionar la realidad que expone, es el criterio interno con el que se mide el discurso teórico de Marx (lo que, evidentemente, no deslegitima que se recurra a otros). A este respecto, que la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases, que capital y trabajo están librando la batalla definitiva de esa historia, todo eso, tanto como una "verdad", es una declaración de guerra, guerra que como tal solo se vuelve efectiva –ocurre, sale a la luz, se vuelve patente– en el acto de discurso que la declara, es decir, que justo porque la ha comprendido, porque ha analizado el síntoma que la encubre, está en condiciones de ponerla realmente en juego.

Y es que el enunciado de una guerra entre capital y trabajo –entre burgueses y proletarios– es verdad no porque todos puedan ver que lo es, no si es "cierto", sino solo si provoca la revolución efectiva del proletariado contra la constitución del trabajo definida por el capital y, por tanto, contra el entramado discursivo –las nociones de certeza, universalidad, etc., con todo su espacio institucional: esfera pública, racionalidad comunicativa, universidad...– en la que se sostiene esa definición.

Pero, viceversa, el enunciado solo provoca esa revolución, solo funciona efectivamente como declaración de guerra, si dice la verdad, esto es, si su sentido expresa el acontecimiento de la sociedad moderna como una guerra entre capital y trabajo, y, por tanto, el carácter distorsionador de todo aquel entramado discursivo.

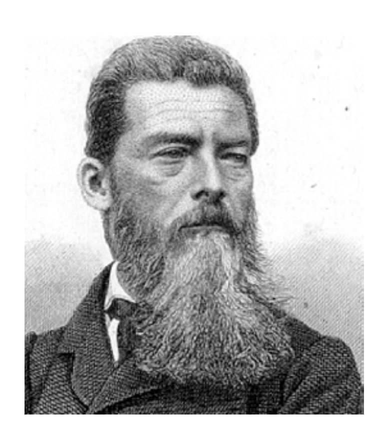
2.7.3. El Otro espacio del sentido. La praxis y el final de la filosofía

La resonancia de este desplazamiento es extraordinaria. Toda la historia de la filosofía es el esfuerzo por delimitar un saber que no intervenga en las cosas, que permanezca a distancia, que permita a los fenómenos mostrarse tal como son de suyo, "neutralmente". De ahí la necesidad, tan sentida por Platón y Aristóteles, de asimilar dicho saber –contra toda la tradición cultural griega, eminentemente oral o "poética"– al régimen de la mirada, del ojo, que, en efecto, permite conocer sin "tocar", sin comprometer a las cosas ni al sujeto. En ese sentido conocer es ver, hacer "theoria", según su acepción etimológica.

Pero lo que propone Marx (preludiando una inflexión decisiva para el pensamiento contemporáneo, en la que se inscriben a continuación Nietzsche o Freud) es un desplazamiento vertiginoso. La verdad lo es porque "toca", porque deja "tocado", lo mismo a quien la descubre que a lo que saca al descubierto, al sujeto igual que al objeto. Conocer la realidad implica interrumpirla, intervenir en las cosas, revolucionar, precisamente porque se la toca, la condición material u ontológica que las hace posible, que las determina a ser lo que son.

Y solo esa alteración, ese efecto revolucionario o transformador, ese ya no ser lo mismo ni el sujeto ni las cosas puestos en relación por la experiencia del saber, permite verificar hasta qué punto es o no verdad lo que se expone, lo que se afirma saber.

Se trata, pues, de manejar el conocimiento como una praxis política revolucionaria, de asumir el saber ya no solo desde una perspectiva –teórica– materialista, sino como el ejercicio de un materialismo práctico o de la praxis. Y así se lo aclara el propio Marx en unas anotaciones personales tempranísimas y, a nuestro juicio, claves para el desarrollo de todo su proyecto: las célebres –y mínimas– *Tesis sobre Feuerbach*.



Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue un filósofo alemán, antropólogo, biólogo y crítico de la religión, considerado el padre intelectual del humanismo ateo contemporáneo.

Puede objetarse que este giro pragmático vale en todo caso para aquellos discursos que el propio Marx elabora como actos de intervención –artículos de prensa, manifiestos, respuestas, polémicas–, pero no para obras como *El capital*, a fin de cuentas un análisis formalizado sobre la producción de mercancías, la dinámica de la valorización, etc. Valiéndonos de la célebre imagen arquitectónica responderemos, primero, que cuando se vive en un edificio diseñado de tal modo que su forma queda sintomáticamente desfigurada –hasta el punto de que ni siquiera parezca un edificio– el hecho mismo de trazar su plano es ya un acto subversivo. Y que, por tanto y en segundo lugar, el plano se traza solo para uso de "ladrones".

> Relacionarnos hoy con *El capital* exige, cualquiera que sea nuestra valoración, considerar su dimensión pragmática, de praxis, inequívocamente manejada por Marx mismo.

Dijimos arriba que bajo el dominio capitalista quienes producen el mundo no disponen de los medios para representárselo. Interrumpir esa situación, darse los trabajadores a sí mismos medios discursivos propios para relacionarse con el sentido, no consistirá entonces en seguir "representándose" el mundo sino justo en experimentar el modo en que efectivamente pueden transformarlo. Sostener esa posibilidad es el desafío de la praxis.

2.7.4. Epílogo. Sobre *El Manifiesto Comunista*

Si una obra de Marx ha vinculado con la mayor potencia discurso y revolución, incidiendo así en el curso del mundo contemporáneo –tanto en su formación cultural como en su historia efectiva– es sin duda *El Manifiesto comunista*.

Editado y leído *ad infinitum*, su texto define un lenguaje, una intimidad, un lector, un esquema de sentido, en fin, que recorre nuestra modernidad y que sigue siendo objeto de las consideraciones más diversas. Pieza clave en la constitución del movimiento obrero, de una "esfera pública" específicamente proletaria, puede recorrerse esta dimensión, por lo que respecta al mundo de ha-

bla hispana, en el estudio breve pero fundamental de J. Izquierdo y P. Sánchez, que figura como "Epílogo" a la completísima edición de la obra a cargo de G. Stedman Jones (publicada en España por Turner).

Bajo otros aspectos, son del mayor interés comentarios tan diversos como el de U. Eco (*Sobre el estilo del "Manifiesto)*, S. Žižek *(El fantasma sigue acechando*), L. Althusser ("Teoría y práctica política", en *Maquiavelo y nosotros*) o aun el propio libro de Derrida citado arriba: *Espectros de Marx*.

Pero si hay un comentario particularmente ambicioso, brillante, de altura conceptual y estilística, es a nuestro juicio el ensayo de M. Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Una muestra actual y ejemplar de la tensión filosófica y cultural que sigue alentando en el texto de Marx, y a la que el lector interesado debe acudir sin dudarlo.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica de y sobre Marx en el anexo 1.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica de esta unidad en el apartado "Qué leer de Marx y sobre Marx. Orientaciones prácticas" de la bibliografía del final del módulo.

Lectura recomendada

Marshall Berman (2002). "Todo lo sólido se desvanece en el aire". En: *Aventuras marxistas* (pág. 77-130). Madrid: Siglo XXI. El título recoge la traducción inglesa del célebre motivo de la obra: el capitalismo disuelve (*verdampft*) todo lo consistente, lo que se sostiene, lo estamental (***alles Ständische und Stehende***). La expresión ha desaparecido de las traducciones españolas actuales, más literales.

3. Nietzsche

3.1. Encontrarse con Nietzsche

Antes que nada, la relación con Nietzsche es un "encuentro", con toda la carga de sentido que encierra esta palabra, y que el propio filósofo dilucida una y otra vez. No estamos ante un discurso convencionalmente "filosófico", sino ante un acontecimiento singular, que altera lo que hasta ahora, y probablemente desde Platón, se ha entendido por filosofía. Así pues, lo primero es justificar esta afirmación, mostrar por qué la relación con Nietzsche es un encuentro, en qué consiste con propiedad semejante suceso.

3.1.1. Pensar cómo ocurre el pensamiento. Nietzsche y la escena de la filosofía

Suele reclamarse para Nietzsche el mismo respeto y rigor que para cualquier gran filósofo. Sin duda. Pero uno advierte pronto que Nietzsche es otra cosa, que ahí pasa algo distinto, una forma de discurso diferente por principio a la que manejan Kant, Hegel o el propio Marx.

De entrada y salvo alguna excepción no hay tratados, exposición de temas, libros con un contenido argumental dispuesto por capítulos, apartados, etc. En vez de eso hallamos cientos de aforismos y poemas publicados por su autor a partir de un océano de fragmentos, de notas y borradores inéditos, que a su vez han ido viendo la luz en circunstancias y bajo criterios muy dispares.



Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue un filósofo y filólogo alemán, considerado uno de los pensadores modernos más influyentes del siglo XIX.

En este sentido es desconcertante pero esencial que la obra que contendría su "doctrina" –*Así habló Zaratustra*– resulte un ejercicio de escritura incalificable, en el que una prosa refinadísima –"hasta mí nadie había escrito así en alemán"–, de una riqueza formal y simbólica exuberante, da curso a una "mensaje filosófico" de una tonalidad espiritual sui generis. Como es también decisivo que su gran proyecto metafísico, la exposición de la Voluntad de Poder como esencia de la realidad, se muestre materialmente inviable, dejándonos en su lugar un río de pensamientos en curso: un esbozo y otro y otro.

Y es que lo que encontramos en Nietzsche no es solo ni principalmente el contenido de ciertos pensamientos sino el acontecimiento mismo de pensarlos.

Entiéndase bien. No se trata de que el pensamiento reflexiones en sí mismo, de que se tome a sí mismo por objeto (eso siempre forma parte de la filosofía). Es que se vuelve un "suceso", algo que ocurre inesperado. A este respecto pensar es asistir a la escena en la que tiene lugar el propio pensamiento.

Elaborar cómo sucede, expresar el acontecimiento de sí mismo, es entonces un cometido esencial y explícito del discurso filosófico. Y eso es justo lo que "ocurre" en Nietzsche, su diferencia con los demás grandes autores: en él la filosofía sale por primera vez a su propia escena. Así pues, no estamos ante un pensamiento que recurra con más o menos acierto a determinados medios expresivos. Hablamos de una escritura que pone en escena, con todo su registro de sentidos y valores, el acontecimiento mismo de pensar.

Los pensamientos se suceden singulares, cada uno con su afecto, su día, su cuerpo. Y de ahí que no admitan síntesis o resúmenes. En efecto, un esquema de la *Crítica de la razón pura* puede mostrarse muy útil. Al pasar al texto original reconocemos los problemas, los conceptos, el lenguaje de Kant. Pero resumir *La gaya ciencia* no es solo imposible, no implica solo discriminar arbitrariamente entre docenas de aforismos. Además resulta formalmente inadecuado. Y es que el contacto con la obra original nos confronta siempre a una experiencia de pensamiento imprevista, a un acontecimiento de discurso irrepresentable. Pues la cuestión, repetimos, no es qué dice Nietzsche sino qué pasa cuando lo dice y en el modo en que lo hace.

Podríamos compararlo tal vez con el fenómeno artístico (y el propio Nietzsche, como luego Adorno, p. ej., exploran esa analogía). A este respecto también el comentario de una composición musical o literaria es en sí mismo un discurso heterogéneo, exterior, no homologable al que pone en juego el fenómeno mismo. Pero no debemos confundirnos. El pensamiento no es arte. Precisamente puede –debe– ser pensado, concebido. La cuestión es entonces distinguir con qué tipo de discurso se concibe adecuadamente cierta clase de pensamiento y con cuál no. Y aquí, como vemos, la diferencia entre Kant y Nietzsche es radical y ejemplar.


Also
sprach Zarathustra.

Ein Buch

Alle und Keinen.

Friedrich Nietzsche.

Chemnitz 1883.
Verlag von Ernst Schmeitzner.

Paris | St. Petersburg | Turin

New-York | London

Original de *Así habló Zaratustra*

En este sentido, cuando el propio Nietzsche –al igual que sus "lectores", como veremos enseguida– vuelve sobre su obra no puede sino "recordar" –revivir con el corazón– ese carácter singular, o bien reelaborando "prólogos" o comentarios que no son de hecho sino prolongaciones –nuevos pensamientos– de alguno de los aforismos que rememora, o bien "recontando" –volviendo a contar– uno a uno el suceso que dio cuerpo, día, tonalidad a cada libro.

3.1.2. Fuerza y expresión. Producción de pensamiento y tipología de filósofos

Aunque producto de un trabajo, de un esfuerzo discursivo específico, el pensamiento, precisamente por que "acontece", es celebrado por Nietzsche más bien como un don, algo que viene o se encuentra, una fruta madura, un regalo, en fin, que se recibe y se transmite.

Lo decisivo es entonces saber comunicar su tensión interna, su consistencia; dar con los signos adecuados a su propia madurez, a su forma genuina: el *tempo*, el período, el ritmo, el gesto, el sonido. En una palabra: la **fuerza**.

Esa tensión expresiva, ese no poder decirlo sino con las palabras que literal y materialmente lo dicen, ese rumiar y aguardar con paciencia a que el pensamiento se dé por sí mismo su voz justa y precisa, es lo que le otorga su dimensión aforística, esa cualidad poética que imanta, como dijimos, toda la escritura de Nietzsche.

En la expresión que le da forma el pensamiento se muestra –sale a escena– como un impresionante ejercicio de diferenciación, de dominio de sí, de contención sobre el fondo de fuerzas y corrientes en el que emerge y al que impone su límite. Hay, pues, en el pensamiento un proceso de metabolismo, de asimilación, respecto al cual se mide y valora, como luego analizaremos, el tipo de fuerza que pone en juego. No se trata de ninguna metáfora biológica. Por escandaloso que suene –Nietzsche lo es con frecuencia– estamos ante un único y mismo proceso.

En efecto, los pensamientos vienen del cuerpo, pasan por el cuerpo, es el cuerpo todo quien participa de su elaboración, respecto a la cual la expresión verbal y consciente no es más, recordemos, que el resultado último.

La forma de pensar lleva por tanto la marca de ese metabolismo singular, la huella del psiquismo y la corporalidad inconscientes que lo producen, y de los que no deja de dar testimonio sintomáticamente.

A este respecto hay pensamientos densos, indigestos, incapaces de librarse de sí mismos, que nunca acaban de "decirlo" (es el caso de la "gran filosofía": Kant, Hegel, etc.; si se nos permite la cita, parece que tienen, dice Nietzsche, el culo de plomo). Y, por el contrario, pensamientos vivaces, ligeros, bien delimitados, y que por eso mismo pueden, como el cuerpo que baila, dar paso a un nuevo pensamiento, a *otro* diferente, aumentando así el poder de su propia actividad.

Traer a escena esa tipología, mostrar de qué modo la manera de pensar –de escribir– indica ya el sentido y el valor diferencial de lo que se piensa, será un aspecto donde la crítica de Nietzsche brille de manera particular.

3.1.3. ¿Qué significa leer a Nietzsche? Institución y tipo de lector

Todo este trabajo de escenificación no tiene sentido sino encuentra los lectores adecuados. En la medida –harto problemática– en que Nietzsche percibe la dimensión política de su pensamiento, esto es, la posibilidad real de otro tipo de cultura, asume que dicha posibilidad depende de que su discurso, considerado por él como punto de inflexión de la cultura occidental, tenga "lectores" genuinos. De ahí que progresivamente deje de dirigirse al público para hacerlo a "su" lector.

Así pues, no se trata ya de que su obra, como la de toda escritura radical, cree una nueva clase de lectores. Es que ser "lector de Nietzsche" se convierte en una institución política, en el espacio donde se decide entre el ocaso y la aurora de una cultura.

Nietzsche no deja de pensar, sobre todo a partir del *Zaratustra*, en los problemas de esa relación, cada vez con más lucidez. La de quien, entre otras cosas, sabe precisamente que está solo, que nadie lo lee, y acepta con resolución su destino de escritor póstumo.

La cuestión en todo este asunto, dice el autor, es si se tienen "oídos y manos" para sus verdades. No se trata, pues, de "discutir" lo que afirma, de reducir su discurso a tesis que se defienden o rechazan. En nada podría perderse más el tiempo que en darle la razón o quitársela. Lo que importa es cómo se lo escucha, qué es lo que se toma de él, con qué manos se lo coge. La escritura de Nietzsche selecciona lo que en nosotros puede entrar en contacto con ella, el tipo de fuerza que puede relacionarse con la fuerza de su pensamiento. El "*pathos* de distancia", el sentimiento de superioridad sobre todo lo que queda por debajo, la altura, en fin, a la que uno puede ser elevado, decide si se es o no lector de Nietzsche.

De acuerdo con el metabolismo de su propia escritura nunca terminamos de leer a Kant o Hegel. Literalmente: no se llega al final, aquello no se acaba nunca. Uno queda atrapado como en una digestión sin fin, en la que tiene que optar por seguir o dejarlo. Pero por eso mismo la lectura lo retiene todo, su pensamiento permanece siempre entero, presente en su totalidad, íntegro, de modo que puede resumirse, avanzar, recapitularse, etc.

El pensamiento de Nietzsche, por el contrario, justo en la medida en que se lo puede asimilar, por eso mismo se lo olvida. Uno no puede retener –con frecuencia ni siquiera localizar– qué pensamientos de Nietzsche –qué aforismos, qué momentos– hicieron cuerpo con su propio pensamiento. Y sin embargo el lector "recuerda" ese encuentro, lleva grabada la huella de su acontecimien-

to, la memoria de haber "oído y tomado" de esa voz. Y en esa misma medida "vuelve" a ella, se sumerge de nuevo a pescar en ese mar, del que siempre se regresa con "los ojos rojos". Uno se hace lector de Nietzsche en un proceso de repetición, de nuevas lecturas, de idas y venidas. Pero no indiscriminadas, no por principio ni en actitud de aprender. La relación se reanuda justo a su hora, en su día, con su afecto, de acuerdo con los ritmos de asimilación y productividad inconsciente del pensamiento.

Es Nietzsche mismo quien enseña a su lector a escuchar, a tantear, a tocar con cuidado, selectivamente. Y es que no hay otra forma de aprovecharlo que ajustar en cada ocasión ese recurso, que aprender a "cultivar" su trato (mientras que sobran las maneras de estragarlo). Nada, pues, de atracones, de contenidos, de especialización. Inscribir a Nietzsche en una relación académica, por ejemplo; entablar con él la misma relación institucional –la misma clase de "lectura", con todo su soporte material: manuales, congresos, especialistas– que establecemos con Kant, significa no solo bloquear su sentido, deformar, a veces hasta la caricatura, el campo de relaciones que su propio pensamiento pone en juego. Indica sobre todo un pathos de bajeza en el lector, una impotencia para poner en marcha la actividad de asimilación que requiere su filosofía. Por así decirlo, Nietzsche mismo se le queda indigestado, no puede librarse de él, incorporárselo hasta el olvido. Solo puedo "reaccionar" ante su pensamiento, hasta el punto de que esa fuerza de reacción invada sin límite su propio discurso, convirtiéndolo así en "nietzscheano", en admirador, discípulo o especialista en Nietzsche.

Pero justo en eso demuestra cuál es su tipo de metabolismo, qué clase de pensador es, hasta qué grado, en fin, se trata justo del lector al que Nietzsche *no* se dirige, y al que más teme.

En resumen, con Nietzsche no caben seguidores; no hay doctrina que transmitir ni contenidos que representarse. La única relación adecuada es que uno salga de él distinto, convertido en otro, "más fresco, más oreado"; en una palabra: más problematizado.

Y así apreciamos la lección que en última instancia –aunque no siempre "al final"– enseña Zaratustra: quienes me habéis comprendido por eso mismo tenéis que olvidarme. Y ya volveremos a encontrarnos...

3.1.4. El valor de la expresión. Un criterio para distinguir entre los intérpretes de Nietzsche

Todo esto pone a los intérpretes de Nietzsche –o sea, a quienes no obstante asumen exponer algo sobre su filosofía– en una situación comprometida. En efecto, si el sentido de su pensamiento está en mostrar cómo tiene lugar, en expresar su propio acontecimiento; si no se halla solo en el contenido de lo que dice sino en el acto en el cual lo dice, en lo que "hace" o provoca al decirlo, entonces ¿qué es lo que uno mismo puede "hacer" con ese suceso? ¿Cómo puede manejarse y dar curso a esa dimensión expresiva?



Caricatura de Nietzsche

Ante eso caben dos posibilidades, que nos permiten distinguir, creemos, entre dos tipos de intérpretes e interpretaciones.

La primera consiste precisamente en hacerse cargo de esa experiencia, en poner en primer plano lo que "ocurre" en el pensamiento de Nietzsche, en sacar a escena, en fin, la puesta en escena ejecutada por el autor. Aquí tenemos a los intérpretes "expresivos" de Nietzsche. No tanto por que "imiten" –no se trata de eso– su manera de pensar y escribir cuanto porque a través de ellos uno entra en contacto con esa dimensión esencial del discurso nietzscheano.

Es el caso, por ejemplo, de Deleuze o Derrida, en Francia; de Colli o –de forma más ambigua– Vattimo, en Italia; el de Savater, en España; en Alemania el de Sloterdijk, etc. Interpretaciones que comparten, insistimos, no solo fuerza para pensar la muerte de Dios o la voluntad de poder sino "oídos y manos" para tratar los pensamientos en que Nietzsche expresa esas verdades. Por así decirlo, uno les escucha escuchar la voz de Nietzsche.

La otra posibilidad es soslayar esa experiencia, omitir lo que realmente sucede en la expresión de su pensamiento, no hacer uno mismo nada respecto a lo que Nietzsche hace al pensar. Serán, pues, lo intérpretes "inexpresivos" de Nietzsche, autores de una hermenéutica de gran influencia, sobre todo en Alemania, y cuyo valor a otros respectos no juzgamos aquí.

Las estrategias de esta omisión pueden ser distintas. Puede concebirse, por ejemplo, que la expresión de Nietzsche "reviste" o "enmascara" un núcleo de temas y problemas que es posible elaborar de otro modo, de una forma más "esencial" y sin todo ese revestimiento, conforme al discurso argumental propio de la tradición filosófica clásica. Será el enfoque del que parta, por ejemplo, E. Fink.

O puede considerarse que la "verdadera filosofía" de Nietzsche se encuentra no en los pensamientos que él mismo elabora –precisamente porque los asimila, porque los "expresa"– sino en las notas y fragmentos inéditos, o sea, justo en lo que Nietzsche propiamente no piensa, en el resto de toda esa materia germinal

e inmadura desprovista de voz, de forma, de expresión: de fuerza, en suma. Tal será la estrategia de Heidegger, al dirigir su comentario, como se sabe, hacia la "obra póstuma" de nuestro autor.

Por último puede tomarse como referencia alguna de las pocas exposiciones temáticas –no aforísticas– de Nietzsche, y a partir de ahí "reconstruir" –representarse, poco menos que sistemáticamente– "todo" su discurso. Será el proyecto de Taureck, a partir del opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

No se trata, insistimos, de un juicio sobre el valor de tal o cual interpretación. Ofrecemos, desde el sentido que en Nietzsche mismo tiene pensar, un criterio para distinguir entre una clase de intérpretes y otra. No nos parece poco.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el apartado "Nietzsche" de la bibliografía del final del módulo.

3.2. Grecia y la verdad

El pensamiento de Nietzsche se alimenta de muchos estímulos, bebe de fuentes muy divesas. La pluralidad es en él no solo una tesis sino una verdadera práctica. Pero a efectos de exposición, tal vez el hilo conductor más firme es el que concierne a ese singular concepto nietzscheano: Grecia. Por él comenzaremos nosotros también.

3.2.1. Apolo y Dionisos. La tragedia griega como experiencia del límite

Nietzsche entra en la filosofía por una "puerta falsa": un ensayo filológico sobre el origen del teatro trágico en Grecia. En efecto, *El origen de la tragedia* reúne motivos muy diversos, una pluralidad de asuntos divergentes pero que Nietzsche maneja, aquí y en lo sucesivo, siempre en relación: la producción de sentido en el arte griego, el problema filosófico de la vida elaborado por Schopenhauer, el valor de la música –con Wagner en el horizonte–, la perspectiva genealógica sobre los fenómenos culturales, el contraste entre la religiosidad pagana y el cristianismo, etc.

De momento el resultado es este primer ensayo, tan famoso como irregular, donde Nietzsche no acaba de ganar su propia voz y en el que ni unos ni otros, ni filólogos ni filósofos, parecen reconocerse.

Pero más allá de esta relativa confusión –que el propio autor se encargará de esclarecer– Nietzsche da, por así decir, con la pista esencial. Pues lo que descubre en el origen de la tragedia es una tensión entre dos impulsos contrarios, entre dos tipos de fuerza, simbolizados respectivamente por Apolo y Dionisos. Y ese descubrimiento ya no lo abandonará jamás. Superada esa primera referencia dual al arte griego, Nietzsche concibe, en efecto, que dicha tensión expresa, debidamente elaborada, la consistencia y el dinamismo originario de la realidad, el conflicto sobre el que tienen lugar el mundo y la vida.



Estatua de Apolo

Así pues, por un lado está el impulso hacia el límite, la medida, el término, eso que nos permite definir los fenómenos, delimitar su sentido. Sin límite nada tendría lugar, no habría cosas ni relaciones, el mundo no sería posible. Y es esa experiencia la que designamos de momento con el símbolo de Apolo.

Ahora bien, la experiencia del límite incluye la de lo ilimitado. La percepción de la forma envuelve de algún modo la presencia de lo incontenible, lo que no tiene medida, lo que permanece, en fin, oculto y sin definición. Si las cosas aparecen, si se muestran con un aspecto, si son esto o aquello, es justo porque emergen sobre ese fondo inconcebible. Y es a ese momento, a ese reverso implícito en toda experiencia de sentido, al que nos referimos por ahora bajo el símbolo de Dionisos.



Imagen de Dionisos

> Manejarse con la realidad es advertir esa tensión, percibir que en el origen del sentido, en el impulso con que aparecen y se configuran los fenómenos, en la fuerza, en suma, con que se pone de manifiesto qué son las cosas, actúa siempre y a la vez, como una resistencia que se vence, como un fondo sobre el que hay que poder aguantar y sostenerse, la fuerza de la indeterminación.

Esa es, repetimos, la verdad del mundo y de la vida. Una verdad pavorosa, que los griegos, al menos hasta Platón, pudieron no obstante soportar en la medida en que pudieron elaborar la experiencia de esa fuerza cegadora, poner en juego ese abismo de sentido. Primero a través de las fiestas y los rituales dionisíacos –una escena realmente insoportable para nuestra civilización: ya el senado romano las prohibió en el 186 a. C.–, y finalmente, y de forma casi sublimada, por medio de ese epílogo al culto de Dionisos que fue el teatro trágico.

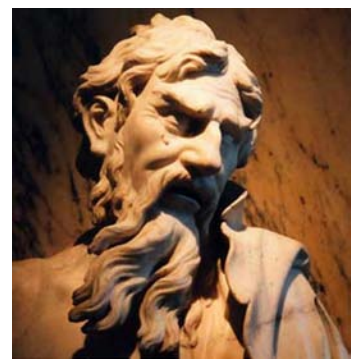
Esa misma será la verdad que redescubra Nietzsche y desde la que despliegue toda su actividad crítica y filosófica.

3.2.2. Nietzsche y Heráclito: un caudal simbólico común

¿Hay también en la filosofía griega, como en su teatro, alguna huella activa de esa experiencia, una elaboración de pensamiento conforme a esa verdad? No desde luego en Platón, cuyo discurso es todo él, observa Nietzsche, una reacción contra ese modo de percibir la realidad. Pero tampoco en los primeros filósofos, tal como han sido interpretados, hasta nuestros días, bajo la influencia de Aristóteles.

Es precisamente de esa interpretación de la que Nietzsche se desmarca el primero. Y eso le permite advertir que sí hay en la filosofía arcaica o "presocrática" una elaboración de aquella misma experiencia de sentido que rastreamos en el origen de la tragedia; un pensador, al menos, que se corresponde con la verdad originaria de Grecia: Heráclito.

Heráclito representa efectivamente una referencia singular en el discurso nietzscheano. No tanto porque le dedique un "estudio" específico –eso es algo que, en general, no hace con ningún filósofo– sino por que "oye y toma" de su pensamiento. A este respecto, alguno de los grandes símbolo manejados por Nietzsche –el niño, la guerra, el fuego, el azar...– reelaboran sendas imágenes del discurso heracliteano.



Estatua de Heráclito

La experiencia del ser, esto es, la tensión entre el salir a la luz las cosas, el ponerse de manifiesto lo que son, y el hacerse presente ahí mismo el fondo oculto e indefinido sobre el que se iluminan, es concebida por Heráclito en la imagen del rayo, símbolo de Zeus. En efecto, el relámpago muestra no solo la luz y las cosas que comparecen bajo ella, no solo el ámbito del mundo, sino al mismo tiempo la oscuridad y la noche en la que estalla. De ahí que afirme que "todo lo gobierna el rayo", que "la naturaleza ama esconderse", que "de tan profundo que es su *logos* nunca encontraréis los límites del alma".

La falta de fundamento, el abismo de sentido sobre el que irrumpe y se traza el límite de las cosas, asimila la experiencia del mundo, como veremos enseguida, al orden del juego. La realidad acontece entonces, dice Heráclito, "como un niño que mueve sus peones: de un niño es el mando". Y de ahí que el cosmos –"el más hermoso"– sea "como polvo esparcido al azar".

El conflicto de fuerzas sobre el que emerge el aspecto de las cosas, la tensión respecto a la cual esto es esto y aquello es aquello (los dioses son dioses y los mortales, mortales; los libres son libres y los esclavos, esclavos) aparece así, dice Heráclito, como "la guerra que es padre de todas las cosas".

El aguantar y sostenerse los fenómenos contra esa fuerza de indeterminación, a la cual acaban pagando –regresando, yéndose al fondo– precisamente por ser, por haberse diferenciado como fenómenos (a lo ilimitado "pagan por su

injusticia", dice Anaximandro), permite a Heráclito, en fin, concebir el mundo –al que "ninguno de los hombres ni de los dioses ha hecho"– como "un fuego que se paga y enciende según medida".

Baste con estos ejemplos. Como vemos, imágenes portentosas, un registro de símbolos estremecedor, con cuyo pathos Nietzsche se identifica desde el principio y que no dudará en reelaborar –siempre con una marca propia– a lo largo de toda su vida.

3.2.3. Nietzsche y la cultura clásica. Cambio de paradigma en la compresión de Grecia

Los trabajos y las reflexiones de Nietzsche sobre la cultura griega –recurrentes en toda su obra: *El nacimiento de la tragedia* es solo una referencia señalada– han contribuido decisivamente a un auténtico cambio de paradigma en nuestra relación con el mundo antiguo. La significación fijada por los humanistas del Renacimiento (Grecia como la civilización de la media, del límite, del orden geométrico) sufre en Nietzsche una verdadera conmoción, de efectos tardíos pero irreversibles.

La atención sobre los valores de la *paideia* homérica; la comprensión de las instituciones comunicativas en una cultura eminentemente oral; la revisión de la "poética" arcaica –incluida la filosofía: en ese momento no se distinguen–; la reevaluación de la retórica y de todo el movimiento sofístico como una verdadera "logología", frente a la ontología platónica o aristotélica; la percepción, en fin, de las gravísimas tensiones con las que la cultura griega asume la experiencia del sentido, señalan a Nietzsche en ese cambio de paradigma madurado a lo largo del siglo XX.

Trabajos de referencia en ese trayecto, como el Colli sobre la sabiduría griega, el de Snell sobre la génesis del pensamiento europeo, el de Dodds sobre los griegos y lo irracional, el de Havelock acerca de Platón y la oralidad, y tantos otros, acogen –en general de forma reconocida– la resonancia de las tesis de Nietzsche. Un aspecto que no debe desconsiderarse.

3.3. La experiencia dionisíaca

El registro griego da como resultado una de las líneas de fuerza que definen el pensamiento nietzscheano: Dionisos, la experiencia dionisíaca. Captar todo lo que se juega en esta referencia significa, como veremos a continuación, entrar en el corazón mismo de su filosofía.

3.3.1. ¿Qué es el devenir? Ser y acontecimiento

Nietzsche corrige su inicial esquema dualista –apolíneo/dionisíaco– con un desplazamiento elemental pero extraordinario. La tensión del sentido, el conflicto entra la fuerza del límite y la de lo indeterminado, entre fenómeno y

abismo, pasa a ser captada en su unidad, como un único acontecimiento, como un solo momento esencial. Y así queda designada ahora con un único símbolo: **Dionisos**.

Frente a él, la ausencia de tensión, la idea de una presencia que deniega el conflicto de su acontecimiento, de un estar ahí las cosas que silencia la fuerza con la que aparecen y se configuran, es designada (pese a operar ya inequívocamente en Platón) con un símbolo evidente, que resume todo el alcance de esta perspectiva: Cristo. Tal será el "combate mitológico" en el que Nietzsche se reconozca cada vez más: **Dionisos contra el Crucificado**.

Pero de momento volvamos al primero. La experiencia dionisíaca descubre que cualquier formación, cualquier entidad –biológica, histórica, cultural, política– "es" en la medida en que "acontece", en que tiene lugar, en que expresa la fuerza necesaria para aparecer e imponerse con sentido. Hay que asumir, pues, que no solo las cosas –los individuos, los géneros, las relaciones– sino también los discursos con los que las determinamos, las instancias desde las que manejamos su presencia –el lenguaje, la ciencia, la razón, Dios– justo porque "son", porque están ahí y abren el juego, constituyen en sí mimos acontecimientos, fenómenos, jugadas cuyo origen resulta inconcebible. Esa es la verdad, la terrible "visión" de Dionisos: **ser es devenir**.



Máscara de Dionisos

Pensar el devenir es intuir la realidad como el dinamismo de una creación no solo sin sustancia sino –parodiando e invirtiendo a Hegel– sobre todo sin sujeto: sin causa ni responsabilidad, sin principio ni fin, como una música, dice Nietzshe en una imagen escalofriante, a la que ninguna melodía pudiera contener. Hay mundo, cosmos, reglas de juego, pero como resultado de un proceso irrepresentable y azaroso: una tirada de dados.

3.3.2. La realidad como arte: lógica del juego

Si captamos ese dinamismo, si percibimos en qué consiste el devenir, es porque nosotros mismos lo reproducimos en nuestra actividad más íntima y radical, allí donde el ser humano muestra su condición dionisíaca –demoníaca– esencial: el juego, el arte, la creación.

En efecto, como los niños, al jugar el artista delimita formas, inventa orden, produce sentido allí donde no lo había. En una palabra: crea ser. Pero a diferencia de la razón no se vale para ello de reglas universales, no aplica métodos ni estrategias. Y eso es a fin de cuentas lo que le distingue como artista, lo que hace que el juego sea de verdad un juego, lo que lo diferencia, en fin, de la producción técnica o artesanal.



Cuando los niños juegan, crean.

El artesano se limita a asimilar o aprender una regla universal de composición (plástica, musical, lógica) que por principio puede reproducir infinitamente, siempre con el mismo resultado. Su producto se aprecia tanto como se comprende. En el arte, de entrada, también hay comprensibilidad, "determinabilidad", posibilidad de experimentar ante qué estoy. Pero con una diferencia: no hay concepto, no existe una regla universal que pueda reproducirse siempre y de la misma manera (eso degradaría la creación a un "truco", más o menos efectista; es el recurso de todos los pseudoartistas: en el cine, en la música, en la literatura...) Por eso el arte resulta imprevisible y libre, por eso nos emociona tanto jugar –bailar, escribir, pintar-: en cada caso y en cada ocasión el proceso que determina la forma es diferente y nuevo.

De manera análoga la experiencia dionisíaca de la realidad intuye, expresado con toda seriedad –pero algo tan serio solo puede decirse con una sonrisa– que el proceso del ser está en manos de un niño, que el mundo, como afirmaba Heráclito, lo gobierna un niño, un artista que crea y baila: sin causa ni responsabilidad, sin principio ni fin. Y en eso consiste, una vez más, el devenir.

3.3.3. Nietzsche y la estética romántica

En cierto modo Nietzsche culmina y desborda a este respecto un trayecto filosófico iniciado por Kant en su *Crítica del Juicio*, y que halla en el romanticismo su momento grave de inflexión.

En efecto, el análisis de Kant sobre el juico estético advierte que la emoción que nos produce la belleza se explica porque al relacionarnos con su fenómeno, en presencia de lo bello, el entendimiento y la imaginación entran en un juego libre. De ahí que haya comprensibilidad, capacidad de determinar o definir qué es el fenómeno (**finalidad**, en la terminología kantiana), pero no "fin", no determinación a través de conceptos. Por así decir, el sujeto delimita libremente –lúdicamente– el fenómeno que se representa. Pero, insistimos, se trata de una libertad subjetiva, referida solo a las facultades de la razón. En Kant, esa restricción es lo esencial.

Sin embargo ya Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* –y con él todo el romanticismo– desplaza ese análisis. La presencia de la belleza indica un juego que tiene lugar en el propio fenómeno, no en el sujeto que se lo representa. La libertad está en las cosas, en la medida en que aparecen y se constituyen en una relación no determinada (no cerrada, no clausurada) con su concepto. El artista lo es porque tiene la capacidad –el "genio"– para hacer lo que a fin de cuentas hace la propia naturaleza: crear belleza, producir la libertad en el ser.


Friedrich von Schiller

Aunque con distancias radicales respecto a la verdadera dimensión de este problema (que los románticos manejan en el registro de lo estético) Nietzsche no deja de recoger, como vemos, toda esta línea de elaboración. Pero adscribirlo

por eso al romanticismo, según proponen algunos intérpretes, puede provocar una confusión. Su discurso pasa por ahí como por tantos otros lugares; el horizonte, sin embargo, es otro.

Friedrich von Schiller

Friedrich von Schiller (1759-1805) fue un poeta, dramaturgo, filósofo e historiador alemán considerado el dramaturgo más importante de Alemania y es, junto a Goethe, una de las figuras centrales del clasicismo de Weimar.

3.4. La prueba de la vida

Si el discurso de Nietzsche sobre la realidad encuentra su horizonte último en la experiencia dionisíaca y, en general, el análisis de la cultura griega, su verdadera carga de tensión se concentra en una pregunta concreta y, por así decir, inmediata: qué pasa –qué nos pasa a cada uno de nosotros– con la vida. Aquí hay encerrado un problema específico, que exige una forma de crítica igualmente singular.

3.4.1. Afirmar el devenir o juzgar la vida. Fuerza y debilidad

Pero, más que en el arte, hay un fenómeno donde el juego dionisíaco se muestra de la forma más evidente, aunque también más problemática: la vida. En efecto, vivir es un suceso inocente, un acontecimiento sin razón de ser, una jugada del deseo: la llamada del otro, en fin, a la que damos o no respuesta. No hay ningún fin trascendente, ningún concepto, ningún límite formal desde el que podamos determinar su sentido, medir o evaluar la vida.

La vida, pues, sucede o acontece entre las cosas que tienen lugar en ella, como marcas que encauzan su curso pero en las que no puede detenerse: las asimila, crece y se transforma en ellas, y las olvida. La condición dionisiaca de la vida está en esa tensión que la empuja por encima de los límites donde en cada ocasión ella misma se define, que la lanza una y otra vez fuera del territorio donde se reconoce y asegura su reproducción.

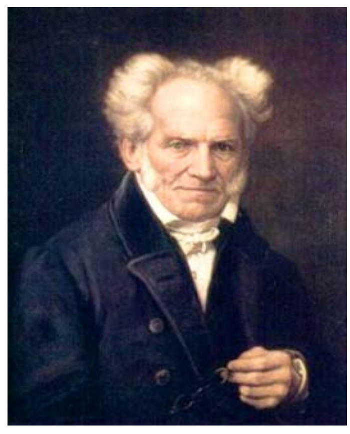
Pero ese juego incluye, como ya observó Schopenhauer, un dolor injustificable: llegado el momento crítico tenemos que despedirnos de nosotros mismos, dejar de ser quienes éramos, abandonar la vida que teníamos para abrirnos a otra distinta, a una vida posible pero incierta. Y eso no es fácil. Hay que soportar la angustia, el duelo, la culpa por el daño que se provoca, el dolor, en fin, que implica siempre morir para renacer. Y para eso, dice Nietzsche, uno tiene que "poder". Hay que ser "fuerte", en efecto, para asumir la verdad de la vida y no obstante desearla, querer vivir, aun con el dolor injustificable que encierra. Por eso el devenir nos exige la decisión de asumirlo, la fuerza para decir sí a su juego; para, llegado el momento, lanzar los dados una vez más.

Habrá, pues, un "tipo vital" –un carácter, una constitución, una "psicología" en sentido nietzscheano– donde esa fuerza se encuentre activa, naturalezas dionisíacas, dispuestas a digerir sin resentimiento el juego de la vida, a atravesar los acontecimientos sin pedir responsabilidades, sin buscar culpas, sin cuestionar con rencor la inocencia del devenir.

Pero habrá también un "tipo" débil, constituciones que se resientan contra los acontecimientos, naturalezas dominadas por el instinto de conservación. Vidas, en fin, que defiendan los límites donde se reconocen, donde se identifican a sí mismas, reaccionando contra la posibilidad vertiginosa de excederlos. Incapaz de elaborar el acontecimiento y transformarse, de atravesar el dolor; atrapado en el discurso inacabable del rencor y la culpa, este tipo dirá "no" a la verdad del devenir, al juego de Dionisos. No tiene la fuerza necesaria para jugarlo: no "puede".

3.4.2. Schopenhauer y el pesimismo de la voluntad. El nihilismo

La reflexión de Schopenhauer sobre la vida; la elaboración del vínculo entre "voluntad" y "sentido", "dolor" y "ascesis"; su perspectiva, en fin, sobre el valor del nihilismo, representa para Nietzsche la expresión filosófica más radical y consecuente del tipo débil o resentido (cuyo arquetipo, como ya apuntamos, es Jesús).



Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788-1860), filosofo alemán con un pensamiento contrario al idealismo hegeliano, recuperando temas del Romanticismo y asociándolo a las filosofías orientales.

Schopenhauer consuma así una posibilidad de discurso esencial a la naturaleza humana –y por tanto a la institución de la cultura, tanto en occidente como en oriente– y a ese respecto debe ser él mismo "consumido" hasta el final. Solo así podrá evaluarse el sentido de la *otra* posibilidad, de la *otra* institución cultural: la que el propio Nietzsche reelabore.

En efecto, para Schopenhauer la existencia es en general un dinamismo comprensible y a la vez absurdo, la expresión de una voluntad destinada a frustrase e impulsarse ilimitadamente, sin posibilidad de reconciliación. Nada lo demuestra de forma más punzante que la existencia humana. Aquí la voluntad se convierte en un deseo insaciable, un desasosiego permanente, que oscila entre el tedio de la satisfacción y la búsqueda compulsiva de nuevos objetos que desear. **Donde hay voluntad hay sufrimiento**. Cuanto más intensa, compleja y singular es la manifestación de la voluntad más se agrava el sentimiento de dolor.

Esta afectación llega al paroxismo entre los seres humanos más dotados para captar la verdad de la existencia (los hombres "de genio": filosófico, artístico, religioso). En ellos la conciencia del dolor impregna todo impulso, de manera que liberarse de ella se convierte ya en el único objetivo de la vida. La única cosa que se quiere es dejar de querer.

Después de analizar las vías (sobre todo la del arte, y en particular la de la música) a las que recurre esa necesidad de liberación Schopenhauer propugna y practica la renuncia metódica a todo deseo, ya desde su expresión sexual, como única decisión coherente en quien ha comprendido la verdad. El ascetismo produce así una vida "santa" pero en sentido laico, sin connotaciones religiosas o místicas. Su principio no es el amor de Dios o de los otros sino la

extinción de la voluntad como único remedio contra el dolor de vivir. Una vez anulada su fuerza la voluntad aparece como algo sin valor. Se convierte en nada.

Esta vía ascética no pone en juego, pues, ningún tipo de esperanza. Más bien refuerza el convencimiento de que no hay alternativas, el pesimismo ante la dimensión ontológica del sufrimiento, evitando así la trampa de creer en afirmaciones de la vida o del querer vivir –amar, suicidarse, luchar por la justicia– que pudieran transformar la condición radical del ser. Al anular el valor de la voluntad descubrimos también qué son al fin y al cabo la realidad y el mundo: nada. En ese punto cesa el dolor.

3.4.3. Vida y sentido; muerte y realidad. Aproximación al eterno retorno

Para Nietzsche, recordemos, la elaboración de sentido es ella misma un acontecimiento infinitamente abierto, en relación al acontecimiento también infinito del mundo. No hay respecto al discurso principio ni fin, no existe la Realidad, entendida como experiencia de lo que "es", como ámbito en sí mismo limitado de posibilidades de sentido (ahí se encierra, como veremos, su tesis contra la filosofía y la cultura occidentales).

Pero para soportar esa verdad hay que ser, como dijimos, fuerte hasta lo "sobrehumano". Por el contrario, para el ser "humano, demasiado humano" la ausencia de un fundamento de sentido, de un límite último u originario, resulta insoportable. Y por eso debe recurrir a las figuras de "Dios": el Mundo de las Ideas, la lógica, la razón, etc.


Eterno retorno

> Si entendemos que esa apertura infinita es lo propio de Dionisos, lo que marca el juego de la vida, entonces los seres humanos tenemos necesidad de la muerte. La muerte, en efecto, es aquello que limita, que concluye, que cierra definitivamente el curso y las posibilidades del sentido. Con la muerte las cosas son por fin y para siempre lo que son, irreversiblemente.

En cierto modo es lo mismo, como veremos, que elabora Freud en el concepto de *pulsión de muerte*: la vida y el psiquismo humano necesitan ponerse fin a sí mismos, llegar a su final, cerrar la herida –el "trauma"– que causa siempre haber nacido. Una verdad consignada mitológicamente en la respuesta de Sileno, a la que Nietzsche, ya desde *El origen de la tragedia*, se muestra particularmente sensible: lo mejor –lo único no malo, no demoníaco– para el hombre es no haber nacido. Morir, alcanzar el final, curar, en fin, su herida originaria, es entonces lo que confiere sentido a una vida humana, lo que completa su forma

y le permite "ser". Una vida infinita es, repetimos, humanamente insoportable. Y por eso el psiquismo trabaja llevado por esa pulsión, dirigido necesariamente hacia ese momento "que acabe con mi vida y mi vivir ordene".

Pero alcanzar ese destino exige que la elaboración de sentido, la máquina que produce discurso y abre posibilidades de mundo, la nave, en suma, sobre cuyo espolón avanzamos, se extinga, desfallezca, se agote. Que se imponga a sí misma una medida, un "hasta aquí he llegado", un "no puedo seguir". Y es justo ahí cuando aparece como tal la realidad. No tenemos fuerzas para reabrir el juego de la vida una y otra vez. Para explorar un nuevo territorio, otra clase de relaciones, un nuevo amor, una vocación distinta, otro tipo de problemas, y otro, y otro. Y en cada ocasión experimentar cómo cambia la forma del mundo, sus posibilidades, el sentido de las cosas.

Si es cierto que el mundo se reabre inagotable, también lo es que en cada sujeto –en cada persona, cada sociedad, cada época: en cada vida– llega a su final, de acuerdo con el tipo y la medida de la fuerza que lo pone en juego. A este respecto la constitución de la realidad se corresponde con una especie de "suicidio" del sentido, de institución del límite, cuyo acontecimiento queda ya consignado en el origen del sujeto. Por eso afirma también Freud que cada uno muere de la muerte que le es propia, la que lleva adentro, y a la que se encamina desde su primer paso.

Así pues, solo de lo que "fue", de lo que se habrá muerto, de lo que se muestre irreversible podemos propiamente decir que "es". Pero allí –en el lugar, en el momento, en la decisión– donde la vida cursa sobrehumanamente, dionisíacamente afirmada, ningún término agota lo que puede, no hay límite para su definición. Un acontecimiento, un encuentro, una situación inesperada, alteran de improvisto el reparto de atributos, abren posibilidades de sentido inéditas, espacios en los que todo se recoloca, donde el mundo vuelve a tener lugar.

Y el mundo concierne a todas las cosas. También las que ya no están presentes, las que ya sucedieron, y que de pronto pueden revivirse, abrir una puerta cerrada, volver pero con otra historia, bajo otro discurso. Tampoco el pasado está concluido. Precisamente si las cosas son porque "ocurren", porque devienen, por eso mismo pueden, en virtud de la propia lógica del acontecimiento, volver a ocurrir, acontecer de nuevo.

¿Cómo puede la afirmación del fuerte, su decir sí al juego de la vida, conjugar ambas dimensiones, manejar juntos devenir y consistencia, sentido y realidad? ¿Cómo puede una vida en el mismo acto darse medida, término, curso –muerte, en fin, que le permita vivir– y al mismo tiempo poner en juego la experiencia dionisíaca, provocar el acontecimiento de las infinitas vidas posibles, pasadas y por venir? Un pensamiento extremadamente difícil, pero decisivo para captar la relación entre el superhombre y el eterno retorno –la verdad más íntima de Nietzsche.

3.5. Sentido y valor. El sentido de los discursos y el lugar de la crítica

Advertido el problema de la vida, Nietzsche pone en pie las grandes categorías de su discurso crítico, cuya vigencia hasta el día de hoy resulta tan indiscutible como polémica: fuerza y sentido, voluntad de poder, etc. Así pues, será aquí también, como veremos, donde se concentre alguna de las disputas principales entre sus intérpretes.

3.5.1. Un caso ejemplar: el juicio moral como sublimación de la debilidad

Para el tipo débil, decíamos, el juego de la vida se vuelve insoportable. No puede asumirlo. Que las cosas ocurran de ese modo, que Dionisos exprese la verdad del mundo, eso es algo que no puede ser: resulta moralmente inaceptable. En esa confusión inconsciente entre lo que no se soporta y lo que no se acepta, entre lo inmanejable y lo inadmisible, se esconde la clave de nuestra cultura: la invención de la moral.

En efecto, el juicio moral a la vida, el discurso de su culpabilización, de su responsabilidad (la vida es malvada: tendría que consistir en otra cosa) no hace sino sublimar la propia debilidad constitutiva (no puedo vivir ese juego).

Valores como la culpa, la maldad, la responsabilidad, etc., aparecen entonces como expresión sintomática de la naturaleza o el carácter de quien los asume. Tal como eres, así juzgas. Los valores a los que recurres para apreciar los fenómenos (por ejemplo, atribuir culpas, reprochar lo que sucede) indican qué tipo de fuerza actúa en ti, qué clase de vida llevas, cómo eres de grande o de mezquino, de alto o de bajo.

Esta perspectiva sobre el origen y la constitución del discurso moral –que luego analizamos con detalle– muestra ya de modo ejemplar el principio genealógico general a partir del cual despliega Nietzsche su crítica a los discursos, los fenómenos y las instituciones de la cultura. Un trabajo imponente, de una fertilidad extraordinaria y cuyas consecuencias, como vimos al principio del tema, no son ellas mismas fáciles de evaluar.

3.5.2. Discurso y fuerza. Fuerzas activas y reactivas

Así pues, para Nietzsche el sentido de cualquier discurso –ya no moral sino también político, filosófico o artístico– no está en lo que dice, en la verdad o el error de sus afirmaciones. El sentido radica en el valor. Por lo tanto ante cualquier discurso la crítica tiene que interpretar su valor. Y eso significa, primero, estimar qué tipo de fuerzas pone en juego; segundo, qué voluntad de poder se expresa en él.

Las fuerzas son lo que el discurso "puede": el mundo que conforma, la perspectiva de sentido que pone en juego, los valores que introduce. A este respecto hay fuerzas activas, que irrumpen y se afirman por sí mismas de una manera radical, justamente porque pueden. Son las fuerzas que alteran y desplazan la realidad, que provocan su acontecimiento, que descubren relaciones y posibilidades de sentido inéditas. Por el contrario, las fuerzas reactivas tienen como atributo el no poder irrumpir y afirmarse por sí mismas sino solo reaccionar. No empiezan por decir "sí" a lo que ellas mismas son sino por decir "no" a lo que las provoca y pone en juego. Su lógica es por tanto la del resentimiento. Las fuerzas reactivas neutralizan lo que abre la fuerza activa, y esa reactividad es justo lo que "pueden".

El sentido de las cosas se impone por tanto en una guerra de fuerzas –activas/reactivas– interior al propio discurso. No hay, pues, discursos neutrales, significaciones inermes, espacios de sentido –por ejemplo la conciencia, el lenguaje o la razón– que se limiten a mostrar cómo son de suyo las cosas (en todo caso se trataría, como veremos, de discursos "neutralizados").

> Por el contrario, los procesos de significación implican siempre actos de fuerza, interpretaciones dominantes de los fenómenos que iluminan. Por eso un discurso no expresa más que el tipo y la relación de fuerzas que predomina en él, que la forma relativamente estable del conflicto interior que maneja.

A este respecto hay discursos activos, tensados sobre la posibilidad de otro sentido, que manejan siempre en el límite, por así decir, su propio acontecimiento diferencial. Y hay por el contario discursos reactivos, sometidos a las fuerzas de la inercia, incapaces de experimentar el suceso que ellos mismos constituyen. Están, como dijimos arriba, "neutralizados", y en esa clase se cuentan justo los discursos que se tienen a sí mismos por neutrales, y para los cuales el sentido se presenta como algo evidente, incuestionable, obvio.

La tragedia clásica, la lógica, el derecho romano, la filosofía, la moral cristiana o, en fin, la ciencia moderna serán para Nietzsche ejemplos de discursos relevantes, formas de elaborar sentido a las que hay que someter a crítica para estimar su valor, para apreciar el tipo de fuerza dominante con la que se apoderan de sus fenómenos. A ese fin la crítica debe analizar todas sus expresiones. No solo las más reconocidas, las más institucionalizadas, las que el propio discurso elabora y fija de un modo más consciente. También, y de manera especial, las menos aparentes, las más discretas: qué tipo de alimentación involucra, sobre qué hábitos corporales descansa, de qué considera educado hablar o callar, etc. Esos "matices" –tan y tan relevantes para la crítica de Nietzsche– son siempre los síntomas inequívocos de la clase de fuerza –activa o reactiva– que opera en el discurso.

3.5.3. Discurso y voluntad de poder, afirmativa y negativa

La voluntad de poder es lo que el discurso quiere. De entrada todo discurso es, como vemos, una expresión de dominio sobre los fenómenos de los que se apropia y, por tanto, sobre él mismo como fuerza de sentido, de interpretación. Así pues, lo que quiere todo discurso es ante todo a sí mismo, al poder o dominio del que es expresión. A esa lógica interna del sentido es a lo que Nietzsche denomina "voluntad de poder". En todo fenómeno, en la medida en que tiene sentido, en que se inscribe en algún tipo de discursividad, se expresa siempre una voluntad de poder. Sin esta voluntad ningún suceso tendría lugar, no habría cosas, nada sería.

Pero también ahora encontramos una dualidad de signos. En efecto, hay una voluntad de poder afirmativa, que se quiere a sí misma, que se afirma como lo que es: un poder para crear valores, para abrir perspectivas que sometan la realidad a una configuración inédita, sin más fin ni justificación, repetimos, que el poder de llevarla a cabo, de sostener la guerra de sentido que ella misma provoca. En consecuencia, lo que esa voluntad quiere son enemigos contra los que luchar, interpretaciones contra las cuales medirse.

Por el contrario, la voluntad de poder negativa quiere negar lo que ella misma es; dominar, pero de modo que el propio dominio no aparezca, no tenga lugar; imponer a la realidad su discurso, pero no como una interpretación sino como un reconocimiento atenido neutralmente a los fenómenos, a lo que las cosas "son" de suyo. De ahí que remita el ser no a un acontecimiento inconcebible –no al devenir– sino a una instancia incuestionable, un fundamento constituyente y autoconstituido, un Sujeto o Sustancia, en fin, del que derivaría su propia justificación como discurso.

Tal es la función que en cada caso desempeñan las formas universales, el dios cristiano, la racionalidad objetiva, la autoconciencia, los hechos incontrovertibles, el deber moral o, en suma y de manera decisiva para Nietzsche, "la verdad". Pues la voluntad de verdad, el principio de atenerse incondicionalmente al significado en sí de las cosas, no es más que la expresión sublimada de una voluntad de poder negativa, de un querer dominar sobre el sentido que deniega su propio pathos de dominio.

En el fondo lo que quiere esta voluntad es que el discurso de la realidad, tal como ella lo maneja, se sustraiga a la lógica del acontecimiento, que ninguna tensión altere y desplace el sentido de las cosas. Quiere anular el juego de la vida, borrar el devenir como condición del ser. Por eso su poder no "conquista" el mundo, a la manera afirmativa de Roma, p. ej.; más bien lo somete como una fuerza universal de pacificación y consenso. Y ese sería precisamente su modo específico de dominio: el estado de paz permanente. Lo que quiere entonces es la nada, y por eso Nietzsche designa su lógica con un término esencial: **nihilismo**.

3.5.4. ¿Es la voluntad de poder la ontología de Nietzsche?

Uno de los debates filosóficos más complejos entorno a Nietzsche es el de si su noción de voluntad de poder encierra implícitamente una ontología. A este respecto se pronuncian –y enfrentan– interpretaciones mayores, como las de Heidegger, Vattimo y otras.

Por ontología entendemos, de entrada, el discurso sobre lo que significa "ser", sobre qué es y qué sentido tiene el ser. Pero de hecho –y por razones que analizaremos precisamente en el capítulo sobre Heidegger– desde Platón el discurso de la ontología se dirige a "aquello" –la instancia, el espacio, el proceso, la entidad– por la que las cosas "son", por lo que en general hay cosas: algo es, se pone de manifiesto, se determina.

Si admitimos que la voluntad de poder designa una instancia de ese tipo, que indica aquello que da ser –presencia, determinación– a los fenómenos, entonces vemos que, a fin de cuentas, Nietzsche se maneja con el sentido del ser –con lo que significa que haya cosas, con la experiencia de que algo "es"– en los mismos términos y bajo el mismo esquema que Platón, Aristóteles o Hegel. Sin duda lo modifica, pues allí donde los grandes metafísicos presuponen –más bien "exigen que haya", piensa Nietzsche– un ámbito de realidad él mismo definido –un espacio de formas universales, un motor inmóvil, una razón absoluta– él descubre, contra toda exigencia, el juego inconcebible del devenir.

Pero esa modificación no anula el esquema. Tal vez Nietzsche haya matado a Dios pero, como suele decirse, no elimina el espacio que ocupaba. Por el contrario sigue recurriendo implícitamente a ese lugar, continúa pensando "ontológicamente".

Pero para Nietzsche la cuestión sería más bien qué se quiere hacer con semejante interpretación de la voluntad de poder, qué tipo de fuerza domina ese pensamiento, qué clase de voluntad de poder, en fin, se expresa en esa perspectiva hermenéutica. No se trata tanto de esquivar el problema cuanto de reelaborarlo en los términos mismos en los que Nietzsche se maneja en general con los problemas.

Y así, ¿quién y por qué quiere hacer de la voluntad de poder una ontología? ¿Quién y por qué juzga que el sentido de la crítica que Nietzsche pone en marcha está en lo que implícitamente "dice que es" el ser, en su estatuto ontológico? Tal vez no el propio Nietzsche, para quien el sentido de un discurso, recordemos, no está en las tesis –implícitas o explícitas– que contiene sino en su valor, en lo que puede, en la naturaleza de su fuerza.



Tenemos ejemplos de voluntad en muchas acciones que realizamos.

Y lo que de entrada "puede" la noción de voluntad de poder es justo entrar con el sentido en un juego que la ontología no "puede"; abrir con los fenómenos una práctica discursiva, una relación crítica (¿qué tipo de fuerza los domina, qué clase de voluntad los hace comparecer?) que desplaza y devalúa la perspectiva del discurso ontológico, la relación teorizante que la ontología asume como propia ("pensemos qué significa que los fenómenos son").

La crítica no se "detiene" a pensar, no guarda con el sentido el tipo de distancia propio de un pensamiento ontológico. Más bien inspecciona quién y cómo (escribiendo de qué modo, viviendo dónde, etc.) asume que "pensar el sentido" es guardar ese tipo de distancia, de detención. Por el contrario, el pensamiento crítico es el mismo una fuerza que "actúa" discriminadamente –de modo selectivo, apreciativo, estimativo– sobre la fuerza de los fenómenos; una voluntad de poder que se "afirma" en relación política, de alianzas y confrontaciones, con otras voluntades. Sin ir más lejos, con la que se expresa, por ejemplo, en el discurso de la ontología.

En resumen, voluntad de poder y ontología abren respecto al sentido (por tanto, también respecto a sí mismas, a lo que ellas mismas "son", esto es, a lo que respectivamente "hacen" o "significan") espacios de relación distintos. Identificarlos, asimilar uno al otro, resulta entonces equívoco. A este respecto, si Heidegger puede "pensar" a Nietzsche, el caso es que Nietzsche "puede" pensar a Heidegger. Y en ese caso, repetimos, ambos hacen algo diferente.

Desde el lado de Nietzsche –el que aquí nos concierne– lo que importa, en resumen, no es cuestionar si su pensamiento encierra una ontología, sino qué valor tienen hacerse esa pregunta, pensar en esa cuestión. Un desplazamiento sin duda estimulante: **Nietzsche interpretando a sus intérpretes**.

3.6. Crítica del discurso filosófico y científico

El instrumental de la crítica se prueba y afina en una interpretación radical y memorable sobre el sentido de la ciencia y la filosofía. Un itinerario que sacude de arriba abajo la historia de occidente redefiniendo sus articulaciones, en análisis inolvidables sobre Sócrates o Platón, el cuerpo y la palabra, la subjetividad moderna, el método científico, el positivismo, etc.

3.6.1. Occidente y el nihilismo. La cultura como dominio de una voluntad de poder negativa

Para Nietzsche la cultura occidental es fundamentalmente un producto de fuerzas reactivas, la expresión, desarrollada hasta su agotamiento, de una voluntad de poder negativa. Por eso afirma que la esencia de Occidente es el nihilismo, un destino al que nuestra época debe ineludiblemente confrontarse.

La crítica del autor se mueve a este respecto en dos registros complementarios. El primero atañe al ámbito de la filosofía, al desarrollo de la lógica y la ciencia, al discurso metafísico, en fin, puesto en marcha por Platón y culminado, dice Nietzsche, por el positivismo contemporáneo.

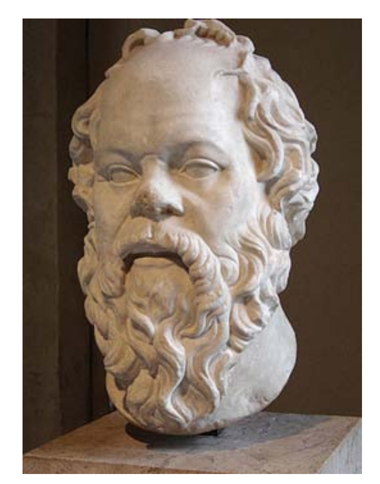
El segundo concierne a la moral, al origen de los valores que triunfan con el cristianismo pero que dominan igualmente, a través del humanismo y la Ilustración, la experiencia ética y política de la Europa moderna.

No debemos ver en esto un programa sistemático ni ejecutado con un criterio cronológico. Recordemos que lo que hay en Nietzsche son "pensamientos", elaboraciones singulares, momentos que dan curso a un problema, no exposiciones metódicas. La genealogía de la cultura occidental, el análisis sobre el origen de los valores que configuran nuestro discurso científico y moral, no es una excepción. Lo encontramos aquí y allá, expresado en las ocasiones y con las referencias más diversas. Dicho esto, en conjunto ofrece lo más parecido a un "tema" –un problema de fondo, un motivo recurrente, un horizonte– que podemos hallar en la obra de Nietzsche. En este sentido, secciones enteras de *Humano, demasiado humano*, *La gaya ciencia*, *La genealogía de la moral*, o *Más allá del bien y del mal*, entre otros, permiten trazar, a efectos expositivos, un cuadro como el que ofrecemos.

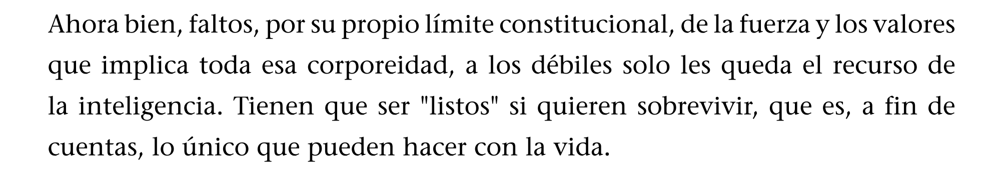
3.6.2. Sócrates. Razón, cuerpo y palabra en el tránsito cultural de Europa

Hemos visto cómo el juego, el arte y la creatividad dan curso a la afirmación dionisíaca del mundo, y de qué modo hallan su expresión en algunos fenómenos relevantes de la cultura griega arcaica y clásica. Por el contrario, las formalizaciones lógicas, el discurso deductivo, la construcción de sistemas que definan la totalidad de lo que hay, levantan una defensa reactiva contra la posibilidad de acontecimientos inéditos, una red que bloquea la irrupción y el desplazamiento del sentido.

Toda esa construcción implica una verdadera hipertrofia de la inteligencia, un desarrollo desmedido de la racionalización, que aparecen así como signo sintomático del tipo débil.


Sócrates (470 a. C. – 399 a. C.)

En efecto, el modelo educativo de la Grecia arcaica y clásica –la *paideia* del hombre noble, virtuoso– no excluye el dominio de la palabra, la apropiación del sentido. Al contrario, si hay algo que enseña es precisamente a "hablar". Pero a hablar de tal modo que la palabra significa porque "suena", porque afecta, porque se recuerda –porque tiene "oídos y manos"...–. El acto de discurso consiste en la producción material y expresiva del sentido adecuado, y a este respecto involucra la voz, el gesto, el ritmo, etc. La palabra está, por así decir, incorporada en quien la produce. Y de ahí que dominarla sea dominar el propio cuerpo, cultivar su expresión, su plasticidad. El momento de la inteligencia, de la razón –el *logos*– debe integrarse, pues, en el de la expresividad del sentido –la "música"– y del cuerpo –la "gimnasia"–. Y a ese esfuerzo de integración se dirige, como se sabe, el programa educativo de la *paideia*.


Ahora bien, faltos, por su propio límite constitucional, de la fuerza y los valores que implica toda esa corporeidad, a los débiles solo les queda el recurso de la inteligencia. Tienen que ser "listos" si quieren sobrevivir, que es, a fin de cuentas, lo único que pueden hacer con la vida.

De todo esto el prototipo filosófico es Sócrates, la primera figura de la cultura helénica proverbialmente "fea", con todo el significado que ese adjetivo tiene en griego. En ese cuerpo decadente y deforme la palabra pierde su dimensión expresiva y corporal, su cualidad plástica, danzante, para volverse "inteligente" en un grado monstruoso, sin límite.

El acto de discurso se convierte así en un "método de diálogo", una técnica perversa que reduce el lenguaje a conceptos y relaciones lógicas, a definiciones (qué es la valentía, qué es la belleza, qué es el zapato) que atrapan el sentido en una dialéctica de significaciones abstractas.

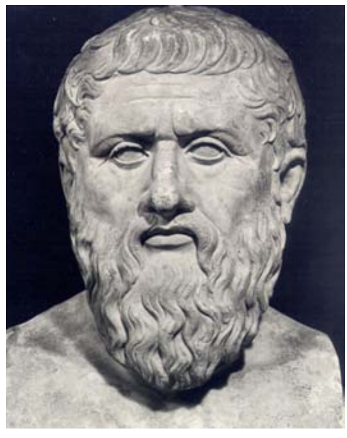
A este respecto, los análisis –realmente inolvidables– de Nietzsche sobre Sócrates recuperan la experiencia del lenguaje como un proceso de elaboración metafórica, que da curso al sentido precisamente porque lo desplaza, porque lo produce ya siempre diferente respecto a sí mismo. En esa experiencia los conceptos abstractos –la definición universal de lo que es esto o aquello– aparecen como un resto exánime, rígido; un residuo de significación desgastado por el uso ordinario de las palabras. Un replanteamiento sobre el discurso de enorme repercusión, como se verá, en la filosofía y la cultura del siglo XX.

3.6.3. Platón, contra la realidad. La ficción metafísica

Pero la gran referencia de esta crítica es el discípulo de Sócrates, Platón, verdadero arquitecto de la metafísica occidental y objeto de alusión permanente por parte de Nietzsche. Es él quien reacciona de modo expreso contra la intuición dionisíaca de la realidad, negándola con la exigencia y el postulado de otro mundo.

Nace así la gran ficción de Occidente: la existencia de un mundo suprasensible, de un orden racional de formas y relaciones conceptuales, idénticas y eternas; de un espacio de realidad sustraído al devenir, no acontecido, opuesto ontológicamente al espacio de la vida, al que sirve de fundamento, de causa, de finalidad: **de origen**.

La resistencia a la realidad, la denegación de la verdad del mundo ("no puede ser eso, debe haber otra cosa") se revela entonces como la fuerza reactiva que empuja el discurso platónico. Un engaño que, en alianza con el cristianismo –platonismo para el pueblo, le llama Nietzsche– sostiene realmente el edificio cultural europeo.


Platón (427 a. C. – 347 a. C.)

La definición de las Ideas como verdadero conocimiento de la realidad implica un nuevo sentido de las relaciones políticas, otra forma de gobernar los asuntos humanos. Se precisa, pues, un nuevo programa educativo, enfrentado con todo rigor a la *paideia* clásica –tal es el verdadero asunto de *La República* –. Platón asume esa consecuencia con toda lucidez, con la mayor seriedad. Disociar el cuerpo y la palabra, elaborar un acto de discurso descarnado, un proceso de significación y decisión puramente lógicos, será el objeto de esta nueva educación. Su finalidad, reconocida expresamente por su autor, confirma con toda elocuencia la perspectiva crítica de Nietzsche. En efecto, dice Platón, hay que aprender a gobernar la vida desde el lugar que corresponde a ese nuevo discurso: la **muerte**.

3.6.4. Descartes y la conciencia. El discurso científico moderno

Con Descartes el pensamiento moderno desplaza el fundamento del sentido, la instancia originaria de la realidad, del mundo de las Ideas al sujeto autoconsciente. Pero una vez más la crítica de Nietzsche descubre en esa institución de la conciencia un recurso de la debilidad, un signo de las fuerzas reactivas, la expresión sintomática, en fin, de una voluntad de poder negativa.

En efecto, el advertimiento de sí, el estar alerta y consciente, la capacidad siempre actual de apercibirse, de percatarse de sí mismo, es la facultad constitutiva de quien, respecto al mundo, lo primero que de entrada "puede" –debe– es justo reaccionar. A este respecto, los fuertes no valoran de modo especial el "ser

consciente" de uno mismo. Más bien expresan cierta inconsciencia respecto a las reacciones que provoca su actividad, y a las que, de entrada, ni temen ni consideran (dicho coloquialmente: van a la suyo, que para eso "pueden").

A partir de ahí, el despliegue del discurso de la autoconciencia, a saber, la exigencia de certeza, los criterios de objetivación, el desarrollo del método, etc., aparecen como herramientas para limitar dentro de la realidad un campo de experiencias universal y necesario, esto es, previsible, sustraído a todo acontecimiento. Los valores de la nueva ciencia –exactitud, calculabilidad, poder para neutralizar contingencias imprevistas– señalan así su marca de origen, el verdadero sentido de su discurso: **conservar la vida, anular el devenir**.

3.7. Crítica del discurso moral y político

Pero si hay un ámbito donde su crítica le ha reportado a Nietzsche verdadera celebridad –no exenta de malentendidos y equívocos también enormes– es el de la moral. Su análisis sobre el origen de los valores morales y políticos de la cultura occidental es ya un lugar clásico de nuestra formación filosófica, sobre el que ofrecemos, pues, una perspectiva meramente introductoria.

3.7.1. Moral de señores y moral de esclavos. Bueno, malo, malvado

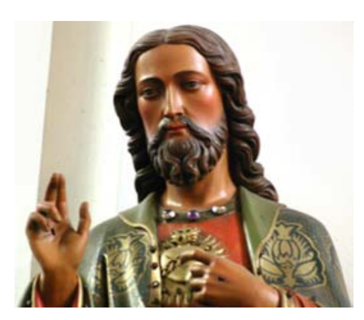
En el campo ético el predominio de las fuerzas activas corresponde a lo que Nietzsche llama "la moral de los señores", expresión del tipo fuerte. La disposición para la guerra, el poder de crear e imponer valores, la decisión para desafiar e interrumpir la realidad, definen algunos de sus rasgos. No hablamos solo de grandes "individualidades", como Lutero, Miguel Ángel, Napoleón, etc. Por principio se trata en cada caso de algo único, de un suceso singular, es decir, con la fuerza suficiente para diferenciarse, para "individualizarse" y alterar así el mundo, tal como ocurre efectivamente con los personajes aludidos. Pero podemos identificarlo también en sociedades o momentos históricos, como la Grecia homérica o la Italia del Renacimiento.

En una expresión propia de su tipo de fuerza, de su **pathos** diferencial, los nobles comienzan por considerar bueno lo que ellos mismos son; sólo después y de forma secundaria valoran como malo a quien no puede ser como son ellos: a los débiles.

Nada impide que también los débiles reconozcan esa moralidad, o sea, que aprecien como buenos los valores con los que viven los señores, aunque ellos mismos estén constitutivamente incapacitados para vivir así. No obstante también podrían crear una moralidad propia, un nuevo sistema de valores adecuado a su debilidad, a su reactividad, y nacido, por tanto, de su resentimiento contra la vida, de su rencor contra todo lo que expresan los señores. La forma-

ción y el predominio de esa "moral de esclavos", iniciada ya por el sacerdote judío, señalan para Nietzsche el verdadero acontecimiento histórico y cultural que ha representado el cristianismo.

Si el fuerte se mueve en el elemento de la diferencia, los débiles rechazan en cambio su tensión. No tienen fuerzas para eso. Pues la verdadera diferencia –no su simulacro– incluye siempre una anomalía, un conflicto ante el cual solo pueden reaccionar y resentirse. Por eso consideran en primer lugar como malo –malvado, malintencionado– todo lo que les perturba, o sea, la actividad del fuerte. Y de ahí deducen como bueno el ser lo que ellos son. A este respecto los débiles se mueven en el elemento de lo esencialmente genérico, gregario, universal, el mismo que reconocimos en el pensamiento lógico o en el método científico, y dentro del cual toda singularización queda neutralizada. Esa correspondencia indica sintomáticamente para Nietzsche su origen común en una misma voluntad de poder.



Jesús de Nazareth

3.7.2. Cristianismo, humanismo y modernidad

La incapacidad para la vida, para afirmar "la guerra que es padre de todas las cosas", es el principio de esta moral de esclavos, expresada en los valores cabales del cristianismo: abnegación, paz, compasión, amor al prójimo, etc. La imposibilidad constitutiva de vivir en el mundo, encarnada en la figura de Jesús, sostiene en el plano religioso la misma ficción que vimos en el filosófico: tiene que haber otra realidad, Dios debe existir. Pero más allá de esa dimensión la moral de los esclavos pervive y se traduce en los valores éticos y políticos de la modernidad, entendida por Nietzsche como cristianismo secularizado: consenso, igualdad, pacifismo, progreso, imperativo categórico, derechos humanos, justicia universal, etc.

3.7.3. El discurso de la culpabilidad

Si bien esta moral encuentra su medio originario entre los desfavorecidos de la vida –esclavos, tullidos, leprosos: la "escoria" del Imperio– su triunfo implica de todas formas un dominio específico sobre las fuerzas activas, que de alguna manera deben ser no extinguidas –cosa imposible– sino separadas de lo que pueden. En caso contrario no podríamos explicarnos por qué también los señores –los fuertes– se hicieron cristianos, asumieron una perspectiva sobre la vida radicalmente contraria a su verdadera naturaleza.

La clave de esa operación, observa Nietzsche, está en girar aquellas fuerzas contra sí mismas, en volverlas autoagresivas. La actividad del deseo entra así en la guerra que le es propia, pero que se dirige ahora no hacia el mundo sino hacia sí misma. La fuerza activa se convierte en su propio enemigo. La expresión de esa lucha interna son los remordimientos, el sentimiento de culpa, la conciencia del pecado y el resto de medios psíquicos con los que la cultura ha

producido la tortuosa subjetividad occidental. Detrás de la humildad cristiana hay una verdadera práctica de humillación, perversa y cruel, en la que se prueba justamente la "fortaleza" del fuerte, es decir, su santidad.

3.8. La muerte de Dios y el superhombre

La filosofía de Nietzsche se cierra –tal vez en falso, como veremos– con una propuesta casi programática, que nuestro autor formula a través de motivos o temas acaso más célebres que discutidos: la muerte de Dios, el superhombre, el eterno retorno, etc. Se trata de cuestiones con tanta fuerza expresiva como dificultad conceptual, y respecto a las cuales ofrecemos, al menos para acabar, un esbozo firme.

3.8.1. Más allá de la crítica. Sobre el "mensaje" de Nietzsche

Mientras la crítica derriba "a golpes de martillo" (o "con guantes y mascarilla": su discurso oscila entre ambos humores) el edificio cultural de Occidente, Nietzsche reflexiona sobre la posibilidad de *otra* cultura, de una producción diferente de sentido. El indicio de semejante posibilidad lo encuentra nada menos que el acontecimiento de su propia obra, concebida así –de forma ingenua, irónica o grandilocuente, según el momento– en el suceso "que parte en dos la historia de la humanidad".

Estamos ante un problema extremadamente complejo, que atañe al valor político que la filosofía se concede a sí misma. Ya vimos cómo Marx lo maneja a ese mismo nivel de dificultad, elaborando el vínculo interno entre "discurso" y "revolución", y atribuyendo así a la crítica un estatuto político singular y coherente: la praxis. En Nietzsche, repetimos, no hay una elaboración equivalente, o no de modo inequívoco. De ahí que su propia perspectiva sobre el valor político de su obra y, por tanto, sobre el carácter efectivo de esa otra posibilidad para la cultura, varíe entre registros muy diversos. Limitémonos a constatar la magnitud del problema.

En todo caso se trataría de un nuevo tipo de discursividad, dominado por fuerzas activas y en el que la voluntad de poder expresaría su carácter afirmativo, liberando así nuestras relaciones con el devenir.

El pensamiento gira también aquí sobre algunos motivos centrales, símbolos y problemas a los que Nietzsche vuelve una y otra vez. Un hito en ese recorrido es sin duda el discurso de Zaratustra, donde se reúnen en forma de "mensaje", de "doctrina", de "enseñanza" más o menos positiva. Pero hacia el final de su vida lúcida Nietzsche maneja el proyecto –formalmente confuso– de "exponer sistemáticamente" todo ese caudal de pensamientos, ordenado en grandes categorías: la transvaloración de los valores, el superhombre, el eterno retorno, etc.

En cualquier caso –y por motivos a nuestro juicio esenciales, a los que nos referimos al inicio del capítulo– no cuaja en el tipo de obra al que en algún momento parece dirigirse, dejándonos en su lugar, como vimos, un océano de esquemas, borradores, aforismos, etc. Durante algún tiempo se reunieron y publicaron, bajo la polémica dirección de su hermana –que introdujo recortes, falsificaciones, y demás– con el título de *La voluntad de poder*. Actualmente se editan como parte de los *Fragmentos póstumos*, y representan sin duda una sección importante de su obra (también nos hemos pronunciado arriba sobre ese juicio de valor).

3.8.2. El "último hombre". El nihilismo sin fin de la cultura contemporánea

Como hemos visto, el presupuesto oculto de nuestra cultura ha sido negar el devenir, rehuir la experiencia dionisíaca de la vida, neutralizar la guerra por el sentido del mundo. Este proceso alcanza su destino con el triunfo del nihilismo y de la figura que le corresponde: el último hombre, o sea, nosotros, los europeos actuales.

El rechazo de cualquier tensión, la seguridad y la paz por encima de todo, la felicidad y el confort como valores dominantes, son los signos de su consumación. Instalado en una realidad indiferente y controlable, en un "final sin fin", cuyo carácter ningún suceso puede transformar (todos quedan igualmente nivelados, devaluados, consumidos) su vida transcurre sin manifestarse a sí misma, sin irrumpir ante sí como lo que ella misma es. El último hombre vive sin más en el no sentido, en la irrelevancia del ser: en la nada.

Estamos, pues, ante un nihilismo pasivo, que no se enfrenta a sí mismo, que nunca llega a tocar su propio fondo, sino que encuentra los medios para pervivir y extenderse indefinidamente, siempre a resguardo de cualquier límite. De ahí los recursos del último hombre, que Nietzsche describe en sintonía con cierta tópica sobre la sociedad contemporánea: un poco de opio (no mucho), un poco de política (no demasiada) y sobre todo distracción, entretenimiento, mucho entretenimiento.

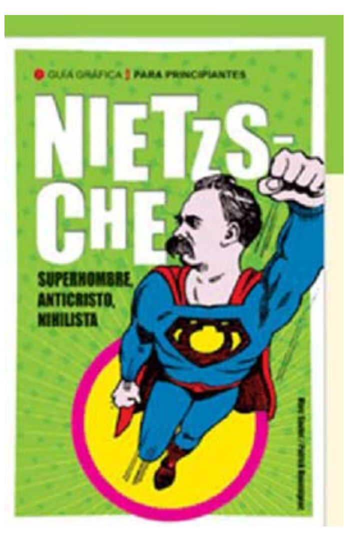


A la izquierda Lou Salomé, en el centro Paul Ree y a la derecha Friedrich Nietzsche

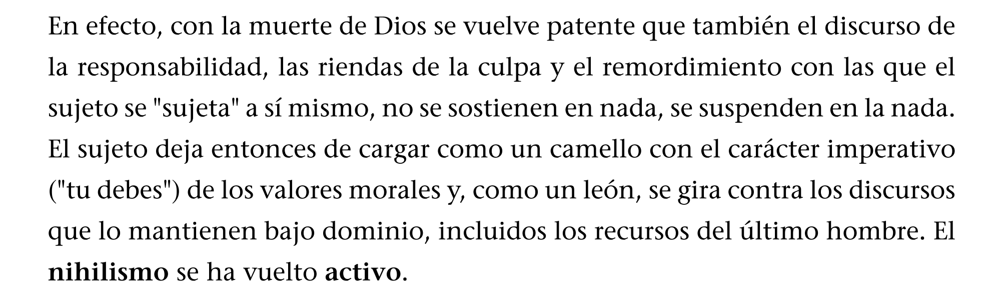
3.8.3. "Dios ha muerto". Dios, la nada y las metamorfosis del superhombre

La posibilidad de experimentar su condición le es, como decimos, indiferente. Si alguien le anunciara que con su vida de hecho ha dado muerte a Dios lo tomaría por un loco y se daría la vuelta. Pero esa posibilidad está ahí.

En efecto, podemos vivir como un problema cuál es el origen y el proceso de ese nihilismo. Y entonces advertimos que aquella realidad suprasensible, fundamento y sentido de nuestras relaciones con el mundo –las Ideas, la autoconciencia, la razón– en el fondo no era nada, que Dios no ha sido nunca nada, sino el vacío donde la cultura ha construido su edificio. Creer que se trataba de un espacio de realidad absoluto y constituyente era una ficción precisa justo para abrir ese lugar, para que la cultura se abriese espacio, para poner en marcha el proceso de su construcción. Una vez consumado su triunfo podemos ya reconocer la verdad; asumir el sentido de ese juego, de ese engaño; declarar por fin que Dios ha muerto: nos sostenemos en la nada. Esa declaración nos permite abandonar la orilla del último hombre. Iniciamos así las **metamorfosis del superhombre**.



Guía de Nietzsche



En efecto, con la muerte de Dios se vuelve patente que también el discurso de la responsabilidad, las riendas de la culpa y el remordimiento con las que el sujeto se "sujeta" a sí mismo, no se sostienen en nada, se suspenden en la nada. El sujeto deja entonces de cargar como un camello con el carácter imperativo ("tu debes") de los valores morales y, como un león, se gira contra los discursos que lo mantienen bajo dominio, incluidos los recursos del último hombre. El **nihilismo** se ha vuelto **activo**.

3.8.4. ¿Qué es un problema? Reabrir la experiencia del sentido

Consumado ese momento, todo lo que hay de problemático en la existencia emerge de nuevo, como un signo que compromete el sentido de las cosas, como la señal que anuncia el peligro de un viaje. Pues todo problema contiene de modo virtual un acontecimiento, la inminencia de un trastorno que sacude la vida y la enfrenta a sus límites.

Dionisos regresa, pues, escondido en los problemas, en los fenómenos que nos afectan porque nos hacen pensar, porque provocan la irrupción activa y diferenciadora del pensamiento, su fuerza de creación. Los problemas nos devuelven así la experiencia radical del sentido, tal como ya solo podemos reabrirla atravesado el nihilismo (restituir de una u otra forma el culto a Dionisos sería para nosotros una impostura).

La realidad estalla entonces en una pluralidad de perspectivas problemáticas, de diferencias irreducibles, que implican posibilidades siempre inéditas de configurar el sentido y relacionarnos con el mundo. Ante esta experiencia el sujeto se transforma por último en un niño, dispuesto a jugar con la vida sin miedo ni responsabilidad moral, más allá del bien y del mal. He ahí al **superhombre**.

3.8.5. Tiempo y acontecimiento. Pensar el eterno retorno

Todo este proceso de transvaloración incluye por último un nuevo sentido del tiempo, difícil de manejar tanto para Nietzsche como para sus comentaristas, enfrentados con frecuencia en este punto. En la experiencia dionisíaca, ahora recuperada, el mundo no tiene origen ni fin, no acaba nunca ni nunca comienza. Todo él –pasado, presente, futuro– se da por así decir en una jugada –un juego– cuyo sentido es, por definición, repetirse, siempre una vez más. Decirle sí a un solo momento, afirmar si quiera un acontecimiento ("lo quiero porque puedo"), significa querer –poder– la partida entera, toda de golpe, toda de una vez, el devenir mismo ahí expresado en una jugada. Y afirmar así su repetición, el eterno retorno –siempre una vez más– de lo mismo. Esa posibilidad carga el pensamiento con el peso más pesado: que todo volviese eternamente, que lo mismo regresase una y otra vez; pero le otorga también la ligereza más grande: jugarse el mundo –todo el tiempo del mundo– en cada acontecimiento.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica de Nietzsche y sobre este autor en el anexo 2.

4. Freud

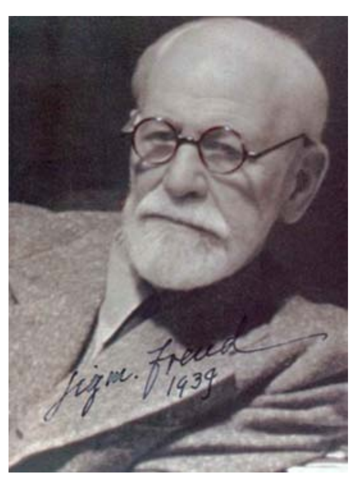
4.1. Freud y la filosofía

La relación entre Freud y la filosofía está llena de ambivalencias. Se trata de un vínculo rechazado con frecuencia por ambas partes, que se miran entre sí con incomprensión y mucho recelo. Pero constatado este desencuentro, lo cierto es que entre la filosofía y el psicoanálisis se produce, a su pesar, uno de los diálogos más fértiles y sostenidos del pensamiento contemporáneo, y respecto al cual ofrecemos para empezar algunas indicaciones.

4.1.1. El psicoanálisis y la frontera filosófica

Comenzaremos constatando algo, aunque parezca obvio: Freud ni es filósofo ni mantiene una relación clara –más bien al contrario– con la filosofía. Dicho lo cual añadiremos algunas observaciones.

En la construcción de esa imponente máquina discursiva que es el psicoanálisis Freud asumió una y otra vez un trabajo de cuestionamiento, de categorización, de elaboración de problemas y conceptos, cuya dimensión filosófica es innegable. Si bien el estatuto que se le asigna –de entrada por el propio autor– es el de una "metapsicología", o sea el de un discurso donde la nueva ciencia de la mente aclara y limita sus nociones cardinales –pulsión, inconsciente, resistencia, etc.– lo cierto es que esas definiciones no salen de la nada. Aparecen en buena parte sobre el campo de sentido rotulado por la filosofía (¿qué es el sujeto, la conciencia, el lenguaje?), en el que se ubica por tanto, lo vea o no, aquella reflexión metapsicológica.



Sigmund Freud (1856 – 1939)

Sigmund Freud

Sigmund Freud (1856 – 1939) fue un médico y neurólogo austriaco que creo la psicoanálisis.

El caso, sin embargo, es que Freud lo ve siempre, a veces con ánimo, aprovechándose de las posibilidades de la filosofía; y otras a regañadientes, quejándose de sus inercias. Así pues, más que juzgar en qué nivel maneja Freud sus lecturas filosóficas (una labor acometida definitivamente, nos parece, por las publicaciones de P.-L. Assoun) se trata de observar que para Freud la filosofía está ahí siempre.

Pero al dar un sentido propio a fenómenos psíquicos que hasta entonces no lo tenían el psicoanálisis comienza a descubrir –por resonancia, digamos– nuevos sentidos en fenómenos cada vez más diversos y alejados.

Su máquina de significación revela una potencia inaudita y todavía sorprendente. Instituciones como la exogamia, el duelo o la guerra; problemas antropológicos como las relaciones de parentesco o el origen de la cultura; fenómenos políticos como el liderazgo o la xenofobia; acontecimientos sociales como los espectáculos y deportes de masa; prácticas artísticas como la escritura o la pintura; o aun "hechos biológicos", en fin, como el nacimiento y la muerte, manifiestan a la luz del psicoanálisis significaciones inesperadas.

En todos esos casos Freud asume de nuevo un esfuerzo de teorización muy singular. No se trata de hacer filosofía –no la hace, de hecho– pero su discurso reconoce constantemente cierta frontera filosófica, e incluso expresa una capacidad especulativa literalmente única (por inclasificable). Así la encontramos, por citar algunos lugares clásicos, en *Más allá del principio de placer, Tótem y tabú*, etc.

La filosofía y Freud. Un encuentro largo y fructífero

Pero si Freud se cuida siempre de distinguir, aun en las elaboraciones más conceptuales, el límite entre psicoanálisis y filosofía, la propia filosofía no tendrá llegado el caso tantos reparos. A fin de cuentas ella misma se asume como un discurso esencialmente "fronterizo", tanto respecto al psicoanálisis como a cualquier otro tipo de teorización.

Así pues, a lo largo del siglo XX la filosofía –como tantos otras disciplinas: medicina, estética, antropología, etc.– se ha cruzado a menudo, de modo más o menos provechoso, con la obra de Freud. Señalemos a este respecto, y evitando el efecto de catálogo, algunas referencias importantes. Definen el verdadero marco de una exposición sobre Freud y la filosofía, si bien los límites de nuestra introducción no pueden más que aludir a él. En cualquier caso, el lector interesado debe tenerlas presentes.

Ya en vida de Freud, W. Reich, una figura controvertida en el campo del psicoanálisis, exploró sistemáticamente la correspondencia entre la teoría freudiana y la perspectiva materialista de Marx. Pero Reich se maneja menos con una lectura directa de Marx que con las tesis divulgadas por el llamado "materialismo dialéctico", exponente del marxismo que domina en los años treinta. La cuestión, no obstante, queda ahí, y será recogida de forma más original y madura por Marcuse, en obras muy difundidas y de cierto impacto en la cultura contemporánea, como *Eros y civilización*.

En otro registro, aunque no lejos del ámbito de Marcuse, la teoría freudiana tiene una presencia específica en Horkheimer y Adorno. Las reflexiones sobre la autoridad, el liderazgo, la propaganda fascista o, en fin, algunos aspectos esenciales de la industria cultural aprovechan como dijimos ciertos conceptos fundamentales del psicoanálisis, cuyo discurso aprecian y conocen particularmente. Esta presencia "francfortiana" llegará hasta el propio Habermas. En efecto, al ubicar el problema originario de la cultura más en la organización de las pulsiones que en la producción de bienes, la teoría freudiana ayuda a Habermas –ya desde *Teoría y praxis*– a desplazar la noción marxista de sujeto hacia el paradigma de la comunicación.

También la fenomenología cruza de modos distintos, entre la hostilidad y el diálogo, ese territorio. En el caso de Sartre, por ejemplo, se trata de construir una fenomenología de lo imaginario sin recurrir a la noción freudiana de inconsciente, ateniéndose a la manifestación misma –o sea, "consciente", según Sartre– del fenómeno. El asunto pone el dedo en una llaga palpitante, a la que nos referimos en la primera parte del tema: el valor de la conciencia en la elaboración del sentido. Aquí parece darse, de entrada, una colisión entre la fenomenología, que otorga a la conciencia un estatuto trascendental, y el psicoanálisis, que interpreta el sentido consciente como expresión de elaboraciones inconscientes. A este respecto, la posición beligerante de Sartre no es secundada, por ejemplo, por Merleau-Ponty y otros autores, no cerrados por principio a un diálogo con Freud.

Por aquí mismo llegan también más encuentros importantes. Uno de ellos es el de P. Ricoeur, a quien ya aludimos ampliamente en la primera parte. Además de proponer todo un marco de comprensión para la obra freudiana –cfr. su clásico *Freud, una interpretación de la cultura*– su propia reflexión sobre la existencia, el sujeto, el sentido, etc., asimila en abundancia la literatura psicoanalítica.

Igualmente, la polémica de Lévi-Strauss contra Sartre (con Marx en el horizonte, una vez más) sobre el vínculo entre pensamiento y conciencia recoge, como dice el antropólogo, la "lección" de Freud. Como la recoge también su importantísima reflexión sobre el estatuto y la universalidad de la ley del incesto (esa "naturaleza en la cultura"), que despeja la ambigüedad con que, dentro de la antropología, había enfocado el tema Malinowski.

Pero sin duda es Lacan y, en general, toda la corriente estructuralista más o menos afín a su lectura, quien abrirá nuevos cruces entre Freud y la filosofía. Uno de ellos –prematuramente truncado, nos parece– corresponde a Althusser y su noción del "corte epistemológico" provocado por Freud, al descubrir el territorio de lo inconsciente como la *terra incognita* de una nueva ciencia.

De gran resonancia no solo filosófica sino en todo el movimiento social y político –"contracultural"– de los años setenta será también la perspectiva crítica, ciertamente dura, sostenida por Deleuze y Guattari, en obras como *El Antiedipo* o *Mil mesetas*. Si Freud es aquí objeto de un ataque en toda regla no deja de ocupar por eso mismo un lugar de referencia en el nuevo discurso sobre lo inconsciente, el esquizoanálisis, etc.

De otro cariz, aunque no menos importante, son los trabajos de Derrida al respecto. El tema del síntoma, la conceptualización freudiana entre escritura, sentido y diferencia, etc., se recoge en títulos como *La tarjeta postal*, o el ensayo *Freud y la escena de la escritura*. Si hemos dicho que para Freud la filosofía está ahí siempre, podemos afirmar que para Derrida el psicoanálisis está también siempre ahí.

4.1.2. Perspectiva actual. Freud y la crítica de la cultura

El marco de relación sigue ampliándose y rehaciéndose hasta el día de hoy. Pero prestando cada vez más atención a los análisis tardíos de Freud sobre la cultura, el desarrollo de la sociedad, etc. Un discurso de gran potencia crítica y cuya actualidad no deja de sorprender.

A este respecto, y en el ámbito de lengua española J. Alemán, por ejemplo, desarrolla casi programáticamente un diálogo fértil, riguroso y categorialmente muy productivo entre la obra de Freud –bajo la lectura lacaniana– y el pensamiento de Heidegger, desde *Ser y tiempo* hasta la reflexión sobre la técnica. El mismo rigor y estímulo que encontramos en diversos trabajos de J. Belinsky, entre los que no dejamos de recordar sus *Bombones envenenados*, etc.

A mayor escala y con una presencia mediática muy relevante el pensador esloveno S. Zizek prodiga, en niveles y géneros de discurso muy diversos, encuentros siempre renovados entre el pensamiento crítico –más o menos próximo a Marx– y la obra de Freud, con títulos como *El sublime objeto de la ideología*, y otros.

Pero más allá de este ámbito estricto o convencionalmente "filosófico" Freud está en el centro de todo el debate cultural sobre el lenguaje, el signo, el silencio y la palabra, etc., que parte y toma como referencia la Viena de fin de siglo. Junto a nombres como Wittgenstein, Hofmannstahl, Karl Kraus, etc., Freud se integra en esas "afinidades vienesas" cuya presencia sigue siendo decisiva. A este respecto, además del título aludido de J. Casals, la obra freudiana es

analizada en trabajos conocidos como *La Viena de Wittgenstein*, de A. Janik y S. Toulmin, *El silencio y las palabras*, de F. Rella, y otros textos acordes, de S. Tubert, R. Forster, etc.

Quede aquí constancia de este panorama, cuyo desarrollo, insistimos, exigiría un espacio del que ahora nos disponemos.

4.2. ¿Qué es el psicoanálisis? Síntoma y discurso

El principio de la época moderna –establecido ya por Descartes– es que la conciencia produce o en todo caso domina el discurso y las acciones humanas. Ahora bien, hay fenómenos, observa Freud, que contradicen ese principio, actos y representaciones que rompen la coherencia consciente del sujeto, enfrentándolo a un dominio interior pero extraño.

Pruebas inmediatas y comunes de esa extrañeza –aunque no por eso menos importantes– son los sueños, así como los lapsus y actos fallidos de la vida cotidiana. Pero también ahí se inscriben muchas anomalías importantes de la vida psíquica:

Ejemplos

conductas repetitivas, obsesiones, fobias, pensamientos angustiantes, trastornos somáticos sin origen orgánico, etc.

En todos estos casos, en efecto, la conciencia se ve afectada –asaltada, más bien– por algo que no puede definir, de lo que no comprende qué sentido tiene y por qué ocurre.

El sujeto advierte en sí mismo, pues, una representación inmanejable, un fenómeno cuya presencia le perturba, sin que pueda saber qué es, de qué se trata, qué quiere decir. Con esa demanda de sentido – ¿qué es esto? ¿qué me pasa?– acude al psicoanalista.

En la interpretación de esos fenómenos el sujeto es invitado a hablar abiertamente, a asociar con entera libertad cualquier referencia, cualquier indicio posible sobre su significado. En esa situación comunicativa comienzan a aparecer en el discurso, sin embargo, marcas que lo interrumpen: olvidos, silencios, lapsus, desvíos repentinos... Al acercarnos a esas señales descubrimos en ellas verdaderos nudos de sentido, zonas que bloquean el relato del sujeto con una carga insoportable de angustia. El objeto del análisis será justo "analizar" dichas marcas, cruzarlas, deshacer sus nudos, vencer, en fin, su resistencia, para mostrar así el sentido implícito en ellas, o sea todo eso que expresan precisamente no pudiéndolo decir.

El resultado del análisis será la manifestación de escenas de una intensidad emocional crítica para el sujeto, referidas sistemáticamente a su infancia y su sexualidad. Tan crítica que el sujeto debió, por su propia seguridad, silenciarlas, reprimirlas, denegarles el acceso a la conciencia. A medida que puede ir dándoles curso –de modo más o menos paciente, más o menos catártico– la energía de esas escenas se descarga, al tiempo que las anomalías –fobias, somatizaciones, ideas angustiantes– comienzan a remitir. De esa forma se demuestra que eran "síntomas", esto es manifestaciones deformadas, irreconocibles para la conciencia, de una tensión psíquica inconsciente y reprimida. Ahí está su explicación.

4.3. La formación del sujeto

Como hemos dicho, la actividad clínica provoca –tal es el genio de Freíd– un trabajo de conceptualización, de redefinición teórica, de consecuencias enormes. En definitiva, se trata de volver a pensar qué es el sujeto, pero esta vez a la luz de ese atributo esencial suyo que es la "locura", esto es, el trastorno, la patología, el conflicto psíquico.

4.3.1. El complejo de Edipo y la construcción del deseo

El contenido recurrente de esas escenas (infancia y sexualidad) lleva a Freud a investigar cómo tiene lugar la formación psíquica del sujeto, sobre todo en sus etapas más tempranas. De ese modo saca a la luz todo el complejo de relaciones emocionales y vivencias sexuales que determinan la construcción de la subjetividad, y que Freud denomina, conforme a la conocida referencia mitológica, "complejo de Edipo".

El **infante**, que empieza por "ser" objeto del **deseo materno**, se convierte en sujeto de su propio deseo a medida que transforma ese primer vínculo erótico y ontológico con su madre. Aquí el momento clave es el reconocimiento de la **figura paterna**, la asunción de los que significa el padre (*el Nombre del Padre*, dice Lacan) como un espacio interpuesto entre el sujeto y la madre. A este respecto el sujeto reelabora ahora el deseo materno, desviándolo hacia el padre, o sea dirigiéndolo hacia un objeto –atentos– que el padre no "es" sino que "tiene".

Este cambio en el estatuto ontológico del objeto sexual (nadie lo "es", tampoco el sujeto, que hasta ahora creía serlo; en todo caso se lo puede tener o no) permite al infante identificarse sexualmente, con decepción en el caso de las niñas: le falta, no lo tiene; y con angustia en el caso de los niños: podría perderlo, no tener bastante, etc.

El sujeto construye así un escenario psíquicamente decisivo, al establecer una **relación triangular** entre él, el padre y la madre (solo hay relación si hay tercero). Una vez sexuado, dirige su deseo, ya como sujeto, hacia uno de los dos polos (masculino/femenino), estableciendo con el otro un conflicto de

imitación y rivalidad. De ese modo asume la prohibición del incesto, es decir la restricción de las relaciones sexuales (ya representadas) a la pareja adulta, y por tanto la exogamia como ley constituyente del deseo humano.

En efecto –y este es otro paso crucial en la formación del psiquismo– la familia ya no puede satisfacer al sujeto todo lo que desea. Más bien lo que como sujeto realmente desea –a otro, al Otro– debe buscarlo ahí donde está: afuera. En este sentido la construcción formal del otro como espacio al que se dirige el deseo solo se alcanza en la medida en que el sujeto se "pierde" a sí mismo, irreversiblemente, como objeto del deseo materno. Una pérdida de la que, a efectos de economía del placer, ya no podrá estructuralmente resarcirse nunca, si bien lo intentará siempre, procurándose objetos con los que pueda "gozar" (llegado el caso, el objeto del goce puede ser incluso el propio síntoma, como alude el célebre título de Žižek).

Todo este juego de emociones implica, como indicamos, cambios correspondientes en la vivencia del placer, en la **maduración erótica del sujeto**. Si en un primer momento el placer se concentra en la **boca** y su actividad –mamar, succionar–, durante las etapas sucesivas se traslada a nuevas zonas erógenas: el **ano**, asociado con la percepción de la interioridad, con el proceso de retención y expulsión (dentro/fuera); y finalmente los **órganos genitales**, que permiten vincular el placer, repetimos, al descubrimiento de los otros sujetos.

4.3.2. Personalidad y conflicto

Armonizar todo este desarrollo emocional y erótico, integrar todos sus aspectos y etapas, decide la mayor o menor maduración del sujeto, sus rasgos de personalidad, etc. En última instancia el desajuste, la no-integración, la fijación de la subjetividad y el deseo en uno de sus momentos constitutivos (los celos, la succión, etc.) determinará el tipo de conflictos psíquicos vividos por el sujeto.

En cualquier caso con la sexualidad genital el complejo de Edipo se cierra. Pero lo hace con un acto de represión originaria, que expulsa de la conciencia –y por tanto del recuerdo: de ahí la amnesia sobre la primera infancia– todo su proceso. Se abre así la dualidad de dominios que, como vimos al principio, rige los fenómenos psíquicos adultos: un ámbito consciente, referido a las representaciones actuales o virtuales de la conciencia; y otro inconsciente, que incluye todo lo que la conciencia no puede reflejar y que se arraiga, como vemos, en el proceso edípico.

4.4. La estructura del sujeto y el origen del síntoma

La nueva comprensión de la subjetividad implica, como vemos, desplazamientos conceptuales decisivos. En ese mismo registro sobresalen dos nuevos campos de categorías. Uno se refiere a la complejidad de instancias que estructuran y dinamizan el territorio del sujeto. El otro, a una de las nociones más elaboradas y discutidas por Freud: la pulsión.

4.4.1. Instancias, dinamismo y economía de la subjetividad

El descubrimiento de esa represión originaria permite a Freud explicar, después de diversas tentativas, la estructura de la subjetividad, en sus tres aspectos primordiales: tópico, dinámico y económico. Contra el presupuesto moderno, el sujeto no aparece como una sustancia simple y autoconsciente sino como una relación entre instancias diferentes, espacios o escenarios con su propio dinamismo y sometidos a un principio económico que regula su actividad. Son tres: el **ello**, el **yo** y el **superyó**.

1) En el **ello** encontramos la dimensión reprimida del psiquismo. No se trata de ningún cajón o "pozo" –según el error popular– sino de una actividad erótica estrictamente compulsiva, que empuja y presiona todo el aparato psíquico. Su energía, denominada por Freud libido, se encuentra parcialmente unida, como vemos, a ciertas imágenes o "fantasmas" fijados durante la formación edípica. Pero más bien circula libremente, dispuesta a investir –a "desear"– cualquier objeto. Esa fuerza extraordinariamente plástica y lábil –origen y motor de nuestros sueños, síntomas y deseos conscientes– obedece solo al principio de placer, a la necesidad compulsiva de investir objetos con los que descargarse, sin la menor coherencia lógica, sin ningún sentido de la realidad (a este nivel, la ley del deseo es su locura).

2) El **superyó** define en cambio el ideal que el sujeto tiene de sí mismo, la representación imaginaria de lo que él es, la imagen de sí, en fin, con la que se identifica. Esta imagen incluye por tanto la represión de todo lo que la contradice, incluidas las escenas, vivencias y fantasías elaboradas durante la formación edípica. En efecto, se trata ya de imágenes –relaciones, significados– inaceptables de sí mismo, y de ahí que la posibilidad de que acceden a la conciencia sea vivida por el sujeto como una amenaza interior y mortal a su propia consistencia, a lo que él "es". Por eso en el caso de que compulsivamente atraviesen esa barrera deben ser distorsionadas, como vimos, en forma de síntomas.

En la formación de ese ideal de sí el sujeto observa el **principio de realidad**, es decir la relación que debe mantener con los otros y el mundo, y sobre la cual define su identificación. Estamos por tanto ante un vínculo esencialmen-

te moral, que inhibe del deseo todo lo que se percibe como prohibido. A ese respecto el superyó es la **ley interior**, el "padre" que gobierna el aparato psíquico y que conquista su trono al cerrarse el complejo de Edipo.

3) Por último, el **yo** es la instancia que maneja, con más o menos conciencia, la vida del sujeto, la que a la vez asume sus deseos y entra en relación con el mundo. En ese sentido debe respetar, por un lado, las exigencias imaginarias del superyó, su sentido de la realidad, y dar curso, por otro, a las pulsiones del ello.

Semejante tensión psíquica, inevitable en los seres humanos, se resuelve en una "negociación" nunca definitiva entre las tres instancias, en una especie de convenio siempre fallido –siempre queda un residuo de pulsión, un exceso de autoexigencia: un desajuste estructural– que llegada la ocasión hay que volver a revisar, con nuevos reajustes libidinales (en este sentido, el psicoanálisis puede concebirse como una "renegociación" total de la subjetividad).

4.4.2. Las pulsiones y su curso. Origen y economía del síntoma

De entrada, las **pulsiones** deben encauzarse por sublimación, es decir derivándolas hacia objetos aceptables para el superyó, coherentes con la identidad imaginaria del sujeto. Fuera de ese cauce, las que permanecen reprimidas pero activas encuentran su curso a través de los sueños, satisfacción alucinada y desfigurada de ciertos deseos, que de esa manera burlan la censura que les impone el superyó. Interpretarlos consistirá, pues, en analizar los recursos con los que el trabajo onírico elabora esa desfiguración, los procedimientos con que encubre su verdadera actividad, el carácter erótico de una representación que sin ese encubrimiento resultaría inaceptable para el soñante. Hablamos por tanto de procedimientos retóricos, de significaciones que se desplazan, condensan, etc., tal como ya los habíamos encontrado en el análisis de los síntomas. De ahí que pueda afirmarse con Lacan que el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

Pero si el proceso edípico se cierra con fugas entonces también durante la vigilia habrá, como hemos visto, pulsiones que, con los mismos recursos, crucen la barrera de la represión, presentándose en la conciencia –asaltándola– bajo un significado incomprensible y perturbador. Ya lo hemos dicho: son los síntomas. En tal caso la angustia que provoca su presencia es la expresión (invertida) del placer con el que se descarga la libido que los inviste. Como dice Freud, la angustia es la otra cara del goce, y tal es el sorprendente principio económico que explica la producción de ese extraño –y humano– sufrimiento interior.

4.5. Entre el amor y la muerte

De entrada parece que la vida psíquica, sobre todo la inconsciente, se gobierna en exclusivo por el principio de placer. Pero la elaboración de las experiencias traumáticas –accidentes, muertes, desapariciones– muestra en el sujeto una compulsión a repetir la escena del trauma, sin que de entrada obtenga a cambio ningún placer, sino al contrario.

Freud concibe que en este caso la producción de angustia se dirige a anticipar –retroactivamente, digamos– el impacto que el sujeto no pudo prever. En efecto, la angustia es la defensa psíquica ante la inminencia de un acontecimiento que altere y trastorne la subjetividad, la fuerza de reacción con la que llegado el caso podemos neutralizarlo. Si volvemos compulsivamente sobre un trauma es entonces para "evitar" –para suturar– con la angustia que en cada ocasión liberamos la herida que inevitablemente abrió.

Eso nos obliga a comprender y reorganizar las pulsiones en un esquema dual. Por un lado esta **eros**, la pulsión amorosa o sexual, dirigida hacia objetos con los que se puede vincular y descargarse. De ahí que empuje al sujeto a establecer lazos con el otro, con el mundo, con los demás; relaciones, en fin, de las que puede disfrutar y obtener placer. Pero de otro está **Thanatos**, la pulsión de muerte, dirigida a conservar el psiquismo en una forma estable, en un estado inalterable. De ahí que ante cualquier modificación o suceso –acontecido o previsible: perder a un ser querido, enamorarse, cambiar de trabajo– empuje al sujeto a restituir el equilibrio perturbado.



Cartel de *Lucía y el sexo*

Los dos mueven a la vez la mente humana. Freud especula así –según comentamos ya en el apartado de Nietzsche: "Vida y sentido; muerte y realidad"– con la idea de que la muerte sea entonces la restitución del estado interrumpido por el acontecimiento de la vida. Un destino singular firmado en el nacimiento y hacia el cual se encamina desde el principio, en alianza con el amor –que lo difiere en su justa medida, en su duración adecuada– el impulso vital.

Cada uno muere solo de la muerte que le es propia, y eso explicaría los términos en los que conserva la vida (cómo y contra qué se defiende; cómo y contra qué no).

4.6. El malestar en la cultura. Psicoanálisis y crítica

Como dijimos en la introducción, un aspecto cada vez más vigente y valorado del discurso freudiano es su crítica a los fenómenos culturales y sociales, cuyo motivo predominante es el del "malestar". Ofrecemos, para acabar, los rasgos esquemáticos de ese discurso.

4.6.1. ¿Con qué energía se mueve la sociedad?

Según este esquema el trabajo de la cultura consiste en canalizar la pulsión amorosa hacia objetos cada vez más difíciles de obtener: un trabajo mejor, un sueldo más alto, un coche más caro, una casa más grande... De esa manera el sujeto, asumiendo el aplazamiento de su placer, invierte un esfuerzo cada vez mayor en relaciones que, a pesar de no satisfacerle (más bien le disgustan) acepta como un medio de acercarse a aquella felicidad diferida.

Es con ese gasto de energía sacrificada –con más o menos aceptación interna– como la cultura puede sostener y al mismo tiempo exigir relaciones sociales siempre más trabajosas, más difíciles, y que de otro modo no soportaríamos de hecho.



Portada de *El malestar en la cultura*

Pero también la pulsión de muerte tiene que ser contenida por la cultura, evitando que el sujeto la descargue contra un mundo cada vez más incómodo, más hostil y agresivo con su vida. Como resultado de ese doble dominio la cultura produce en los individuos un malestar psíquico irreversible, mayor cuanto más se desarrolla la sociedad.

4.6.2. Mecanismos de compensación y retorno de lo reprimido

A cambio procura mecanismos de compensación de la libido, que explicarían, según Freud, nuestra psicología social. En efecto, se trata de compensar a los sujetos por todo lo que verdaderamente sacrifican viviendo como lo hacen. Pero no mediante una realidad distinta o alternativa, no a través de relaciones y placeres "reales", no, en fin, dejando de hacer y de ser lo que realmente hacen y son. Eso más que compensar subvertiría la cultura. Por el contrario, se trata de construir escenarios o espacios imaginarios, donde la libido pueda investir –"realizar"– vínculos e identificaciones asimismo imaginarias.

Ahora bien, eso abre el riesgo de que lo reprimido –todo lo que el sentido de la realidad, bajo la presión del superyó, excluye de la conciencia, del ideal de sí mismo– se desinhiba y retorne "realmente" al sujeto, como en una alucinación. Para entendernos, uno puede "alucinar" gozando como propios los goles de su equipo –proporcionalmente: a menos felicidad, más fútbol– y compensar así el malestar de su vida. Pero por ese mismo principio podría llegar –y de hecho se llega– a matar realmente a quien "es" del equipo enemigo.

En cualquier caso, ahí están los mecanismos de compensación a los que se refiere Freud:

> espectáculos masivos, simulacros de aventura y novedad, consumo progresivo de estupefacientes, realidades afectivas y sexuales virtuales, dinámicas de relación fascista –en la calle como en las empresas–, etc.

Las expectativas –morales, políticas, educativas– de superar el malestar son para Freud más bien una ilusión, difundida primero por las religiones, luego por la crítica ilustrada, y finalmente por las revoluciones contemporáneas. Hay que aceptar, dice no sin pesimismo, que el desarrollo de la cultura condena al sujeto a la infelicidad.

Ved también

Podéis consultar bibliografía específica en el anexo 3.

Bibliografía

1. Marx

1.1. La ideología como capitalismo del sentido. Trabajo, capital y discurso

Replantear a fondo este nudo de cuestiones, exponer con estilo y penetración sus controversias y argumentos principales, pero demostrando a su vez, en análisis brillantes sobre Balzac, Conrad, etc., la fertilidad del planteamiento marxista, es lo que hace el crítico F. Jameson en su obra *El inconsciente político*, justamente difundida.

En español se ha editado, no sabemos con qué licencia, como *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, alusión implícita a una sentencia de Walter Benjamin: "No existe documento de la cultura que no sea también documento de la barbarie". Se pueden consultar en Internet numerosas ediciones del texto original: *The political unconscious*.

El primer capítulo constituye una auténtica lección magistral sobre los límites y dificultades de método atravesados por la crítica materialista, en una discusión tensa y valiente con Freud, Adorno, Deleuze, Althusser, etc.

Para proseguir este debate, sobre todo en relación a la literatura, la arquitectura y las artes plásticas, resultan claras, actuales y muy sugerentes (como lo es siempre el discurso crítico anglosajón) también las siguientes referencias:

Del propio Jameson *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Una versión del mismo texto, mucho más amplia y ambiciosa teóricamente, se encuentra en su *Teoría de la posmodernidad*.

De T. Eagleton, a quien ya nos referimos, puede leerse *Una introducción a la teoría literaria*, en la que se contrasta el valor de la crítica materialista frente a otros métodos de interpretación literaria: fenomenología, semiótica, posestructuralismo, etc. Otra referencia clásica al respecto es el libro de Raymond Williams *Marxismo y literatura*.

Por último, y casi como paradigma del análisis de toda la producción cultural de una sociedad (la del París de 1848-1871) puede verse la reciente y magnífica obra de David Harvey *París, capital de la modernidad*.

(Hay versiones electrónicas parciales, en inglés y castellano, de todos los títulos.)

Por otro lado, el encuentro de la crítica marxista con el estructuralismo y, en concreto, con la teoría del sujeto elaborada por Lacan ha dado un impulso decisivo a la reflexión sobre la ideología. En este horizonte se inscriben polémicas y teorizaciones importantes, como las elaboradas por E. Laclau, J. Butler, etc.

Una referencia clásica para todas estas cuestiones es sin duda la obra de S. Zizek titulada precisamente *El sublime objeto de la ideología*, específicamente presente en nuestra exposición. Puede leerse sin dificultades y con provecho el primer capítulo: "¿Cómo inventó Marx el síntoma?". En él se expone con claridad y rigor terminológico el entramado conceptual que venimos dilucidando. En definitiva, cómo y por qué, en el interior mismo de la democracia de libre mercado, del discurso sobre la libertad y los derechos universales, el trabajo asalariado implica en sí mismo la subversión de esa lógica.

Eagleton, T. (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. Madrid: FCE.

Harvey, D. (2008). *París, capital de la modernidad*. Madrid: Akal.

Jameson, F. (1989). *El inconsciente político*. Madrid: Visor.

Jameson, F. (2006). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Jameson, F. (2001). *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.

Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Žižek, S. (2007). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

1.2. ¿Quién es el Otro? Filosofía y proletariado

Entendemos que este planteamiento desentona con exposiciones más habituales (y tan o más consistentes que la nuestra) sobre la cientificidad del marxismo, la validez de su crítica, la

condición universal del proletariado, etc. A este respecto deseamos ofrecer algunas referencias sencillas, que permiten localizar la discusión.

La dimensión ontológica del proletariado, su condición de Otro, etc., es elaborada por Marx de manera progresiva y creciente. Tres hitos en ese desarrollo son, en primer lugar, los párrafos finales –e inolvidables– de la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* ("la clase que es en sí misma la disolución de todas las clases"); en segundo lugar, los fragmentos ya clásicos sobre la alienación del trabajo, en los *Manuscritos de economía y filosofía*; por último, los análisis correspondientes de los *Grundrisse*, relativos a la "pobreza absoluta", la nada radical del sujeto, etc. Sobre esto último puede tomarse como guía el amplio comentario de E. Dussel en *La producción teórica de Marx*. Las referencias que manejamos se identifican sin problemas en el índice.

Sobre el estatuto de la teoría crítica, su universalidad, el carácter científico y político de *El capital*, etc., puede verse una discusión concreta –aunque desde una tesis contraria a la que defendemos– en la obra de M. Heinrich *Crítica de la economía política. Una introducción a "El capital" de Marx*. Otra referencia, ya clásica, que recoge y prosigue todo este asunto, es el trabajo de M. Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica*. El "Epílogo" ubica la discusión explícitamente en Marx.

Finalmente, el desplazamiento de la filosofía desde la universidad al movimiento obrero es considerado por Engels, con su sencillez y elegancia habituales, en el opúsculo *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*.

Engels, F. (1886). *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. Barcelona: DeBarris.

Dussel, E. (2004). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a "El capital" de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.

Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

Marx, K. (2005). *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hege*. Buenos Aires: Del signo.

1.3. Discurso y revolución. La praxis como elaboración de sentido

El acercamiento a Marx desde la problemática general del discurso halla una referencia ineludible en Habermas, ya desde *Teoría y praxis*. Una perspectiva clara y amplia de todo lo que pone en juego puede encontrarse en el capítulo 3 de su obra *El discurso filosófico de la modernidad*. En este mismo ámbito es clave el contrapunto de obras como *Esfera pública y experiencia*, de O. Negt y A, Kluge, en las que se analiza la estructura de una esfera pública proletaria, contrapuesta a la burguesa teorizada por Habermas. (Lamentablemente no hay edición española del texto; el título original es *öffentlichkeit und Erfahrung*, sobre el que observamos el hábito –polémico– de traducir "publicidad" (öffentlichkeit) como "esfera pública".)

En otro registro y desde el campo de la filosofía francesa, la relación con Marx y la experiencia discursiva del proletariado es objeto de elaboraciones muy ricas por parte de Bataille, Blanchot, Barthes, etc., y aun objeto de estudios específicos, dedicados al discurso de intervención política. Un panorama amplio y con referencias concretas a todo este asunto, si bien desde una reflexión tan sugerente como singular, puede hallarse en la obra de J. Kristeva "La revolución del lenguaje poético", concretamente en los primeros apartados del capítulo 3. Anotamos por último que, contra lo que pueda suponerse, la obra de Derrida *Espectros de Marx* no acaba de inscribirse en este registro (no como lo hacen trabajos suyos anteriores sobre Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, etc.).

Derrida, J. (2003). *Espectros de Mar*. Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2000). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

2. Nietzsche

En la obra *Nihilismo* (1949) (Jap. *Nihirizumu*) del filósofo japonés Nishitani, Keiji (1900-1900) encontramos un brillante análisis del nihilismo como problema existencial. El autor analiza los textos de Friedrich Nietzsche (1844-1900), Marx Stirner (1806-1856) y Martin Heidegger (1889-1976) e intenta proponer una vía de la "superación del nihilismo" nietzscheana conjuntando el análisis del concepto de vacío de la tradición budista *mahayana* y del concepto de

*nihilum*en la tradición occidental. En: Keiji Nishitani (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism* (traduc. G. Parkes y Setsuko Aihara, Albany, NY: State University of New York Press).

K. Nishitani (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism*, Trans. G. Parkes and Setsuko Aihara, Albany, NY: State University of New York Press.

Anexos

Anexo 1. Qué leer de Marx y sobre Marx. Orientaciones prácticas

La producción bibliográfica en torno a Marx es una selva, que la difusión de Internet ha llevado al paroxismo. En esta situación ofrecer una relación indiscriminada o tópica de referencias, tal como la encontramos en muchos lugares, es una inercia academicista e inútil. Lo que tal vez necesita el estudiante son orientaciones efectivas, breves y contrastadas, de acuerdo con los temas, el nivel de preparación, el tiempo de trabajo disponible, etc.

Parte de esa orientación ha sido ofrecida, con carácter específico, al final de los capítulos correspondientes (materialismo, ideología, etc.). A continuación proponemos una guía introductoria y general para moverse en nuestra "selva".

Repertorios

Ante todo, una relación sobre bibliografía y páginas web entorno a Marx verdaderamente útil, actual, ordenada y comentada con criterios claros, se encuentra como Anexo en *Un resumen completo de El Capital de Marx*, de Diego Guerrero. Se trata, repetimos, de un trabajo de enorme valor, con una perspectiva gradual y temática de gran ayuda, en particular por lo que se refiere a los recursos en Internet. Ahorra al estudiante muchísima energía y le permite trazar un itinerario de lectura propio y seguro, de acuerdo con su situación e intereses.

Biografías

Son muchas las presentaciones de Marx que combinan biografía y pensamiento, una fórmula particularmente adecuada en "personajes" como él. Es conocida la de Isahia Berlin: *Karl Marx*. Sin haber afinidad política –más bien al contrario– muestra las innegables virtudes discursivas de su autor y, en general, el estilo de las Humanidades en Inglaterra y USA: fluido, muy elegante (un modelo diferente al francés, por ejemplo).

Una obra de referencia y aún emocionante es el clásico de Edmund Wilson: *Hacia la estación de Finlandia*. Con una altura narrativa excepcional, al estilo de la gran novela del XIX, el texto lleva al lector a una intimidad inolvidable con las vidas de Marx, Engels, Lenin, etc. Un libro para "leer".

Por último y más cerca de nosotros, ese mismo esquema, aunque con resultados quizás menos brillantes, es el que ensaya Fernández Buey en su *Marx (sin ismos)*, una presentación en diálogo con nuestro momento y sin polémicas de militancia, al menos en la intención.

Antologías

Una muy buena antología, de gran alcance, redactada con un criterio progresivo y temático, es sin duda la de Jacobo Muñoz: *Marx. Antología*. Contiene un índice muy completo y ordenado de los grandes temas marxistas: alienación, ideología, mercancía, etc. El problema –no menor– es que la referencia de los textos no lo es a los títulos originales de las obras sino al volumen y páginas –sin título– de ediciones ya agotadas. Total, que lleva mucho trabajo identificar la procedencia de los textos.

En italiano –una lengua no difícil en este contexto– hay que destacar la *Karl Marx. Antología*, de la editorial Feltrinelli. Desmarcándose de las codificaciones tradicionales del marxismo, propone un Marx que habla desde nuestra experiencia y con nuestras palabras. La selección y orden de textos obedece, pues, a ese criterio, debidamente justificado en las fuentes.

Por último resulta muy singular el trabajo de Enzensberger: *Conversaciones con Marx y Engels*, una antología sobre correspondencia y testimonios referidos a ambos autores. Más allá del anecdotario –que también recoge– abre algunos desplazamientos originales y fuertes, sobre todo respecto a la relación de Marx con el movimiento revolucionario contemporáneo (polémicas de prensa, etc.).

Obras de Marx. Hasta 1848

El panorama de la edición impresa de Marx es bastante confuso. El único proyecto sistemático de una edición completa, animado por Sacristán, se quedó por el camino. A cambio van saliendo al mercado todo tipo de títulos y ediciones, que suplen algunas lagunas pero confirman otras, según el caso.

Por suerte disponemos en Internet de un archivo de extensión y calidad extraordinaria: el Marxists Internet Archive. La dirección en español es: www.marxismo.org Desde ahí puede accederse, con criterios distintos, a una grandísima parte de la obra de Marx y sobre Marx, en las principales lenguas del mundo, incluyendo –lo que puede resultar muy valioso– la redacción original en alemán.

Una entrada segura en Marx (por la "puerta grande", digamos, si no en extensión sí en intensidad) sigue siendo *El manifiesto comunista*. Ya nos hemos referido a él. Como nos hemos referido también al texto donde elabora su desplazamiento decisivo respecto a la filosofía, y que a nuestro juicio debe ser leído como merece: *La ideología alemana*. Hay que recordar que se trata de un tex-

to relativamente inacabado, con saltos, repeticiones, etc. Dicho esto, la parte fundamental, clara y definitiva, es el libro primero –"sobre Feuerbach"–, en el que se conceptualizan las nociones de praxis, conciencia, materialismo, etc.

Igualmente introductoria y clásica es la lectura de los *Manuscritos de economía y filosofía* (o *Manuscritos de París)*, en los que se elabora, entre otras cosas, el célebre análisis sobre la alienación. Aquí sí se tendrá muy presente que se trata de un texto fragmentado, compuesto por los editores a partir de retales. El efecto puede ser desconcertante. Existen ediciones abreviadas, muy pedagógicas –con glosarios, actividades de comprensión, etc.–, como la preparada por Ángel Prior. En español, la edición completa de referencia –en muchos sentidos– es la de Rubio Llorente.

El primer texto de economía política es también de esta época: *Miseria de la filosofía*. Además de ese valor introductorio (al que Marx siguió remitiendo siempre) permite ver en escena toda la amplitud de registros puesta en juego por su autor, y a la que nos referimos al inicio del capítulo: ironía, mordacidad, erudición, pedagogía, etc. Pero si quiere verse también, referida igualmente a Proudhon, la altura ejemplar con la que Marx maneja una crítica sobria, medida, con toda la riqueza y tensión de su pensamiento, puede verse por último la carta a Schweitzer del 24/1/1865. De paso permite tomar contacto con esa forma esencial de su discurso que fue el género epistolar.

Obras de Marx. Desde 1848

Además de los importantes trabajos histórico-políticos –referencia de toda la ciencia historiográfica "marxista"– sobre los acontecimientos en Francia, España, etc., debe considerarse que los textos sobre economía política, absorbentes en esta etapa de Marx, contienen, como dijimos, la elaboración más genuina de su filosofía. Aquí, las referencias incuestionables son dos:

En primer lugar, los *Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, citados en general como *Grundrisse*, en alemán. Como veremos, se trata de una obra muy valorada por muchos intérpretes, que lo consideran el verdadero laboratorio del pensamiento marxista. Sin embargo hay que tener presente que es un texto de notas, de trabajo personal, elaborado sobre la marcha, y, en este sentido, no resulta fácil de leer, o no sin comentarios. A este respecto la edición recomendad es la de P. Scaron, en Siglo XXI.

En segundo y último lugar, *El capital*. Evitaremos dar aquí dos o tres "recomendaciones" de lectura al respecto. No tenemos la competencia para eso y, sobre todo, resulta gratuito. Sí ofreceremos, en cambio, la mínima orientación al estudiante que quiera tomar contacto con ella. En primer lugar, señalar que la edición recomendable es, de nuevo y por muchas razones, la de Siglo XXI, a cargo de P.Scaron. El contenido "filosófico" de la obra se concentra en el Libro I, correspondiente a los tres primeros volúmenes. Ahí están algunos capítulos de referencia, a los que ya nos hemos referido: sobre el fetichismo de la mer-

cancía, la llamada acumulación originaria, etc. Finalmente recordamos que, al escribir, Marx tiende a componer casi un "hipertexto", un sistema de referencias abriéndose unas sobre otras. Hay que estar atentos, pues, a todo el aparto de notas, variaciones textuales, etc. A veces la luz entra por ahí.

Obras sobre Marx

Sobre la primera etapa, hasta 1848

Nos hemos ocupado de ellas en las referencias específicas de los capítulos, a las que nos remitimos. Con carácter genérico añadiremos solo el título de J. M. Bermudo *El concepto de praxis en el joven Marx*, una lectura casi exhaustiva de los principales textos de este período. En ocasiones se pronuncia ampliamente sobre polémicas que han perdido su vigencia, pero sigue ofreciendo una perspectiva amplia y rigurosa.

Introducciones críticas a la economía política

El discurso sobre economía política –crítica o no– resulta para el profano una lectura ardua, especializada, cargada de tecnicismos, etc. *El capital* no es una excepción. A este respecto resultan de la mayor utilidad algunas introducciones didácticas y actualizadas, que permiten familiarizarse con los problemas y la terminología. Un ejemplo relevante es la obra de Louis Gill *Fundamentos y límites del capitalismo*. Igualmente, escrita con carácter pedagógico y divulgativo, pero con altura de estilo, está el texto de J. Albarracín: *La economía de mercado*. Hay ediciones parciales en Internet.

En general y dentro del debate económico actual hay –rara avis– autores no liberales de raíz marxista, con obras accesibles para los no especialistas. Es el caso de Diego Guerrero, Xosé Manuel Beiras, el propio Albarracín, y otros.

Sobre los *Grundrisse*

Un comentario metódico y sistemático sobre el texto, y que propone de paso toda una introducción al pensamiento de Marx, es sin duda la obra de E. Dussel. *La producción teórica de Marx*. Se trata además de un discurso muy trabajado, muy contrastado en la enseñanza, y que transmite por eso una gran seguridad al lector.

De otro tipo es el comentario sobre la obra elaborado por T. Negri. *Marx más allá de Marx*. El autor, él mismo filósofo y teórico de envergadura, propone leer en los *Grundrisse* una teoría sobre el poder y el capitalismo que adelanta, con más fuerza y vigencia que *El capital*, la situación política abierta en nuestros días.

Sobre *El capital*

La magnitud y complejidad de esta obra ha hecho prodigar todo tipo de introducciones, resúmenes, breviarios, etc. A este respecto resulta del mayor provecho el texto de Althusser, "Guía para leer *El capital*", síntesis de sus propias obras mayores al respecto. Al margen de ciertas tesis polémicas sobre la cientificidad de Marx, el estatuto de lo ideológico, etc., a las que nos hemos referido en su momento, lo cierto es que ofrece una idea de conjunto que orienta muchísimo al lector. Como lo orienta el invalorable trabajo de Diego Guerrero: *Un resumen completo de El capital de Marx*, al que ya nos hemos referido. Sobre qué tipo de provecho puede obtenerse de un discurso así, el propio autor lo deja claro en su Introducción.

Sobre la dimensión filosófica de la obra, un texto de referencia es *La filosofía de El capital*, de Martínez Marzoa, donde se expone con claridad y brillantez en qué medida la teoría marxista del valor expresa de hecho la ontología de Marx.

Títulos, en fin, en los que se discute de manera parcial o total los aspectos más teóricos de *El capital* son incontables. Por su rigor y carácter introductorio destacaremos, para acabar, la obra de M. Heinrich: *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*.

Anexo 2. Qué leer de Nietzsche y sobre Nietzsche. Orientaciones prácticas

Repertorios sobre Nietzsche, sus intérpretes, la crítica, etc.

Como explicamos en el capítulo correspondiente ("Encontrarse con Nietzsche"), las lecturas de Nietzsche son innumerables, tantas cuantas ocasiones ocurre que se lo lee. No se trata solo de que los comentarios, interpretaciones, etc., constituyan ya, como en el caso de Marx, una selva. Es que además cada uno incluye una selección propia y distinta de referencias al autor: qué obras se destacan, cuáles se omiten; a qué aforismos se recurre, con qué inéditos se trabaja, etc. El resultado es un Nietzsche sorprendentemente distinto en cada interpretación.

Ante semejante panorama se necesita una orientación, por mínima que sea. En este sentido, son de enorme provecho dos referencias. En primer lugar, en la obra de G. Vattimo *Introducción a Nietzsche*, el capítulo: "Historia de la crítica", un recorrido por la hermenéutica sobre todo alemana, de acceso más difícil para el lector español. En segundo lugar, y dentro de la obra de K. Galimberti *Nietzsche. Una guía.*, toda la segunda parte: "Las principales interpretaciones sobre Nietzsche", organizada con un criterio geográfico justificado: Alemania, Francia e Italia.

Antologías y diccionarios

Una antología clásica, muy personal y comprometida –con todo lo que eso supone– pero sin duda significativa es la propuesta por Savater en *Así hablaba Nietzsche*. Más problemática resulta en cambio la preparada por J. B. Llinares

y Germán A Meléndez, en ediciones Península: *Nietzsche. Antología*. Por un lado llena lagunas del primer período, y simultáneamente, y sobre todo, ofrece una magnífica antología de los últimos fragmentos póstumos, organizada por temas y desde la que puede seguirse el debate sobre la voluntad de poder, etc. A cambio, no ofrece una verdadera imagen global ni del pensamiento ni de la escritura de Nietzsche.

Si se lee alemán hay un "manual" realmente definitivo, organizado por entradas y con una referencia exhaustiva de localizaciones, citas, etc. Es el de Henning Ottman (ed.) (2000) ***Nietzsche-Handbuch***. Stutgart: Metzler (Ottman es el editor; colaboran muchas firmas).

Obras de Nietzsche

Como en el caso de Marx, no disponemos –ni siquiera como proyecto– de una edición completa en español de las obras de Nietzsche (dejando al margen la traducida parcialmente en su día por Ovejero). La edición de referencia, pero limitada en los títulos, es la de Alianza, con las traducciones de Sánchez Pascual. El aparato de notas es impresionante, de una riqueza enorme y muy práctico. Otras ediciones y traducciones (de A. Brotons, Germán Cano, etc.) son igualmente buenas. En realidad, si una traducción de Nietzsche "funciona" o no es algo que el lector nota a la tercera página.

Hay asimismo ediciones electrónicas de una parte considerable de su producción, aunque no comparables a las que comentamos en relación a Marx.

¿Qué podemos leer para introducirnos en el discurso de Nietzsche? Como hemos sugerido, y en contra de una práctica algo extendida, creemos que no es bueno comenzar ni por *El origen de la tragedia*, su primer gran título, ni por *Así habló Zaratustra*, su obra más conocida. Por las razones explicadas arriba podrían desanimar el contacto con un autor muy atractivo y accesible formalmente.

Lo más parecido en Nietzsche a un discurso sistemático es la *Genealogía de la moral*: he ahí una entrada posible para cierto tipo de lector. Como también ofrece una clara unidad temática *El Anticristo*, un texto de título tal vez polémico pero de discurso sencillo y, en cierto modo, muy generoso, nada provocador.

Pero antes o después hay que "encontrarse" con Nietzsche, entrar en ese mar de aforismos, agrupados con criterios más o menos temáticos y recurrentes. Ahí y de ese modo están esperándonos las obras del período medio: *Humano, demasiado humano, La gaya ciencia, etc*. Pero también obras de su etapa final, como *Más allá del bien y del mal*, *El crepúsculo de los ídolos*, etc. Y de aquí ya hacia el *Zaratustra* o hacia los títulos de juventud.

Avanzada la relación, no debe dejar de leerse una obra ciertamente "polémica" pero llena de pensamiento y finura: la autointerpretación de su figura y sus libros contenida en *Ecce homo*. Entre sonrisa y sonrisa el lector atento recibirá una lección inolvidable sobre el vínculo entre escritura y el sentido, aforismo y acontecimiento, etc.

Obras sobre Nietzsche

En primer lugar debemos citar la página web "Nietzsche en castellano", mantenida por Horacio Potel y lamentablemente envuelta en un proceso judicial vergonzoso. Además de una amplia reproducción de títulos, secciones de fotos, biografía, etc., contiene una valiosísima antología –no exageramos– de los principales comentarios y discusiones sobre el discurso nietzscheano en la filosofía contemporánea, extraída de obras ya agotadas y a veces muy difíciles de localizar.

Nivel introductorio

Dicho esto, hay muy buenas introducciones, claras y con pensamiento de verdad, a la obra y la figura de Nietzsche. En España una clásica es la de Savater, *Idea de Nietzsche*, de la que no debe dejarse de leer el apéndice "Cincuenta palabras de Nietzsche", con momentos extraordinarios.

Otro texto de referencia es el de G. Vattimo: *Introducción a Nietzsche*. Ya nos hemos referido a su capítulo sobre la historia de la crítica. Además de su valor introductorio expresa interpretaciones comprometidas, sobre el valor del período medio, el sentido del eterno retorno, etc. El lector lo agradece, como también el repertorio bibliográfico final, ordenado y comentado.

Es igualmente importante la presentación abreviada de Deleuze: *Nietzsche*. Contiene, además de la exposición, una antología personal y razonada de textos. (luego nos referimos a su gran monografía). Sirve no solo para introducirnos en el pensamiento nietzscheano sino también en la gran obra que Deleuze dedica al filósofo alemán, y a la que nos referimos más abajo.

Por último, la editorial Tándem tiene una colección muy bonita: "Filosofía para profanos", con textos de Marta Larrauri e ilustraciones de Max. Se trata de presentar a un autor cogiendo el hilo de algún concepto relevante. En nuestro caso el volumen se titula *La potencia según Nietzsche*.

Nivel avanzado

A un segundo nivel, un criterio consistente y reconocido para explicar la resonancia de nuestro autor es el geográfico-lingüístico. De hecho, la recepción de Nietzsche ha marcado en Europa diferencias filosóficas nacionales importantes.

Comencemos por Francia. Es el Nietzsche más fuerte, más potente, más subversivo si se quiere, tanto en la dimensión filosófica como, de modo particular, en la política. La primera referencia es, como dijimos, un hito de Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*. También Foucault ha recibido un impulso decisivo del filósofo alemán, expresado de manera sencilla y muy estimulante, por ejemplo, en su opúsculo *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pero, en general, Nietzsche es una presencia constante en Blanchot, en Bataille, en Derrida... Para no sobrecargar las referencias nos remitimos a la página de Potel.

En Alemania tenemos por un lado la lectura más ontológica y de enorme influencia desarrollada por Heidegger. Está traducida por J. L. Vermal en una edición excelente, con el título: *Nietzsche*. Una versión elemental pero justa del propio Heidegger es su artículo "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", incluido en *Caminos de bosque*. Pero para bien y para mal en Alemania el debate sobre Nietzsche ha estado sesgado por los peligros "políticos" de su pensamiento. Es el asunto del Nietzsche "antirracionalista", "antiilustrado", etc. Un lugar clásico al respecto es el libro de Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, de manera específica el capítulo 4 (aunque el tema suena de fondo en toda la obra).

En Italia la recepción de Nietzsche está muy marcada por Vattimo, los debates entorno a la posmodernidad, etc. Es el Nietzsche más "hermeneuta", más vinculado a lo estético, si se quiere. Del propio Vattimo la obra de referencia es *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Un texto claro y por momentos apasionante, aunque también largo. Par un curso de introducción puede resultar mejor *Las aventuras de la diferencia*, o bien *Diálogo con Nietzsche*, donde sin rehuir la dimensión política replantea muy bien la cuestión del sentido, el sujeto, el horizonte, etc.

Por último, hay también en España una producción creciente entorno a Nietzsche, tanto en traducciones, ediciones, publicaciones especializadas, etc., como sobre todo en monografías y trabajos de crítica. A este respecto autores como Germán Cano o Sánchez Meca, entre otros, cuentan con una bibliografía de cierta envergadura y de indudable calidad.

Anexo 3. Qué leer de Freud y sobre Freud. Orientaciones prácticas

Obras de Freud

La traducción clásica de Freud, primera completa a una lengua extranjera, es la de López Ballesteros, conocida y valorada por el propio autor (Freud leía bien español). Es un poco antigua –de los años veinte– y a veces provoca un efecto algo "retórico", pero se sigue muy bien. Hay un equívoco sistemático –y grave– entre las nociones de pulsión e instinto, pero en general suele estar avisado. Actualmente se edita en Alianza, Biblioteca Nueva, y otros lugares.

La editorial Amorrortu ha publicado una edición completa con una nueva traducción, de J. Etcheverry. Es más moderna y más técnica, pero también, si se nos permite decirlo, más "argentina", un poco dura. (La literatura psicoanalítica argentina, abundantísima y de enorme calidad, tiene algunos rasgos estilísticos muy marcados, no siempre fáciles).

Como es habitual, hay en la red infinidad de direcciones que reproducen textos completos o parciales de nuestro autor.

Dicho esto, tal vez el mejor contacto con Freud siguen siendo las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, con las lecciones excepcionalmente impartidas en la universidad en 1916 (como judío, Freud tenía vetada la docencia universitaria). Es también muy popular la presentación contenida en *Psicoanálisis profano*.

Casi como "antología" puede resultar muy útil el corpus introductorio fijado por Ana Freud a la obra de su padre, con una selección temática de capítulos o artículos completos muy segura. En español se encuentra bajo el título *Los textos fundamentales del psicoanálisis*.

En el caso de acudir a *La interpretación de los sueños* –obra larga pero muy amena y accesible– se deberá "saltar" el primer capítulo, una discusión prolija sobre los antecedentes, las bibliografía de la época, etc.

Respecto al Freud fronterizo con la filosofía, al que nos hemos referido en la exposición, la obra más célebre es *El malestar en la cultura*. Contiene, como dijimos, una tesis clara y contundente sobre el proceso de modernización, además de análisis y observaciones absolutamente vigentes (es de esos discursos que crece con el tiempo). Pero en el conjunto de la producción freudiana y desde un punto de vista formal resulta a veces un poco desordenada (Freud era un excelente escritor, galardonado con el premio Goethe, equivalente alemán del actual premio Cervantes).En el mismo registro son también de gran resonancia *El yo y el ello*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El porvenir de una ilusión*, etc.

Obras sobre Freud

En la sección sobre "La filosofía y Freud" hemos ofrecido al respecto una relación significativa de autores y obras, a la que nos remitimos. Dicho esto, una introducción general, sencilla pero completa al discurso de nuestro autor es la de F. Gomà: *Freud*. Aunque a un nivel elemental abarca todas las etapas e inflexiones del discurso freudiano. Un valor importante.

Sobre el Freud "pensador" puede encontrarse una perspectiva general y rigurosa en una obra que, durante algún tiempo, fue casi la única accesible sobre el tema: *Freud, crítico de la Ilustración*, de C. Gómez.

Pero sin duda el nombre de referencia sobre todo esto es el autor francés P.– L. Assoun, a quien ya citamos en la introducción. Con publicaciones regulares y de muchos registros, del divulgativo al erudito, su bibliografía es aquí una fuente ineludible, entre la que destacan títulos como *Freud y las ciencias sociales, Fundamentos, figuras y perspectivas del psicoanálisis*, etc.

En catalán es sencilla e interesante toda la primera parte del libro de Marta Marín-Dòmine, *Traduir el desig. Psicoanàlisi i llenguatge*. Además del tema específico consignado en el título, resulta muy clara su introducción a las grandes categorías, tanto de Freud como de Lacan, con localizaciones y lecturas muy precisas. Contiene igualmente un diccionario de términos, que el lector agradece.

Hablando de diccionarios, obras de consulta, etc., fuera de las referencias clásicas – Pontalis, y otros– resulta original y muy estimulante el volumen *Conceptos freudianos*, editado por Síntesis. En vez de un glosario al uso, siempre condensado, opta por la fórmula de artículos breves sobre cada uno de los principales conceptos de Freud. Colaboran muchos especialistas y su nivel está, en general, al alcance del lector no especialista.

Para acabar, una palabra sobre Lacan. De entrada es un autor difícil, con una escritura desconcertante, muy ligada a ciertos recursos idiomáticos del francés. Más vivo y directo, y por tanto relativamente más accesible para el estudiante, es su trabajo en el "seminario", espacio en el que, por momentos, figura toda la élite intelectual francesa. Los textos los publica gradual y sistemáticamente la editorial Paidos, bajo el título justamente de *El seminario*, de Lacan. Por contraste, los artículos redactados por el propio autor y publicados como *Escritos* resultan, al menos para este lector, agotadores.

A este respecto, una introducción clásica –y necesaria, nos parece– es la de Joël Dor: *Introducción a la lectura de Lacan*. Por lo demás, se verá que entre los manuales de filosofía la omisión de Lacan es general. Como excepción puede señalarse el pequeño capítulo, claro y sugerente, dedicado por F. Vidarte y J. Rampérez en su *Filosofías del siglo XX*.

El discurso lacaniano es prolongado hoy día por el también filósofo y psicoanalista Jacques-Alain Miller. A manera de introducción puede leerse una entrevista lúcida y amena en el volumen dirigido por Zarka: *Lacan: psicoanálisis y política*, donde matiza el valor político del psicoanálisis, su relación con el discurso crítico, su perspectiva ante la globalización, etc.